





BIBLIOTHÈQUE

DES

SCIENCES CONTEMPORAINES

XI

DU MÊME AUTEUR.

Le Progrès intellectuel dans l'humanité : SUPÉRIORITÉ DES ARTS MODERNES SUR LES ARTS ANCIENS : Poésie, Sculpture, Peinture, Musique. 1 vol. in-8°. Paris, Guillaumin, édit., 1862.

LES ASSOCIATIONS OUVRIÈRES *de consommation, de crédit et de production en Angleterre, en Allemagne et en France.* 1 vol. in-18 jésus. Paris, Hachette, 1865.

LES INSTITUTIONS OUVRIÈRES DE MULHOUSE ET DES ENVIRONS. 1 vol. in-8°. Paris, Hachette, 1868.

Bibliothèque d'histoire contemporaine : HISTOIRE DE PRUSSE DEPUIS LA MORT DE FRÉDÉRIC II JUSQU'A LA BATAILLE DE SADOWA. 1 vol. in-18 jésus. Paris, Germer-Baillière.

Bibliothèque d'histoire contemporaine : HISTOIRE DE L'ALLEMAGNE DEPUIS LA BATAILLE DE SADOWA. Paris, Germer-Baillière, 1874.

LA TROISIÈME INVASION. — Sedan. — Le siège de Paris et la guerre en province. 2 vol. in-folio, illustrés de nombreuses gravures à l'eau-forte de A. Lançon. Paris, librairie de *l'Art*.
Le même, 2 vol. in-8°. Paris, librairie de *l'Art*.

Bibliothèque des sciences contemporaines : L'ESTHÉTIQUE. 1 vol. in-18. Deuxième édition. Paris, Reinwald, 1883.
Le même, traduit en anglais. London, Chapman and Hall.

Paris. — Typographie A. HENNUYER, rue Darcet, 7.

Moral Philosophy

BIBLIOTHÈQUE DES SCIENCES CONTEMPORAINES

LA MORALE

PAR

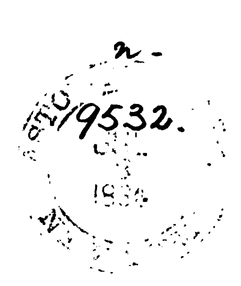
EUGÈNE VÉRON

PARIS

C. REINWALD, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES SAINTS-PÈRES, 15

1884


9532.

INTRODUCTION

> Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit.
>
> Si je savais quelque chose qui fût utile à ma famille et ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier.
>
> Si je savais quelque chose d'utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe et au genre humain, je le regarderais comme un crime.
>
> (Montesquieu, son *Portrait* par lui-même, t. VII, p. 307, édit. 1822.)

I

Parmi les animaux — y compris l'homme — les uns vivent ordinairement isolés, tandis que d'autres recherchent la société de leurs semblables et s'unissent en groupes plus ou moins nombreux. Si l'on cherche la raison de cette différence, on est amené à remarquer que les herbivores sont ceux qui vivent le plus volontiers en troupes. Mais il s'en trouve aussi parmi les carnassiers qui ont les mêmes mœurs; ce sont en général les plus faibles et les plus intelligents.

Le genre de vie des herbivores n'exigeant ni luttes ni combats, il est tout naturel que l'instinct de sociabilité ait pu facilement se développer en eux, d'autant plus que l'association leur fournit, pour se préserver des dangers qui les menacent, des facilités qu'ils ne trouveraient pas dans l'isolement. Pendant que les lions et les tigres défendent jalousement leur territoire de chasse contre tout nouveau venu, les petits carnas-

giers, tels que les chacals, les chiens sauvages, les fourmis, s'unissent pour compenser la force par le nombre et combinent leurs expéditions de manière à ne laisser aucun doute sur la pensée qui préside à ces groupements.

Nous ne nous arrêterons pas à chercher quelles peuvent être les autres raisons qui rendent compte de ces différences de mœurs, ni à expliquer les exceptions. Il nous suffit de marquer qu'elles résultent en général de la différence des *besoins*, et par conséquent de l'*utilité* particulière à chaque espèce.

Si maintenant nous comparons ces groupes avec les animaux qui vivent plus ou moins complètement isolés, nous remarquons que chez ces derniers la vie morale fait presque complètement défaut, tandis qu'elle prend parfois chez les autres un développement singulier. Les naturalistes qui ont porté leurs études de ce côté en rapportent des traits peu compréhensibles pour les personnes qui placent l'homme dans une catégorie absolument distincte, et qui lui font l'honneur de créer pour lui un règne spécial, le règne humain ; d'autant plus que ces personnes sont généralement les mêmes qui attribuent à la morale humaine une origine surnaturelle et métaphysique, à laquelle celle des éléphants, des chiens, des singes, des buffles, des abeilles et des fourmis ne saurait avoir nulle prétention.

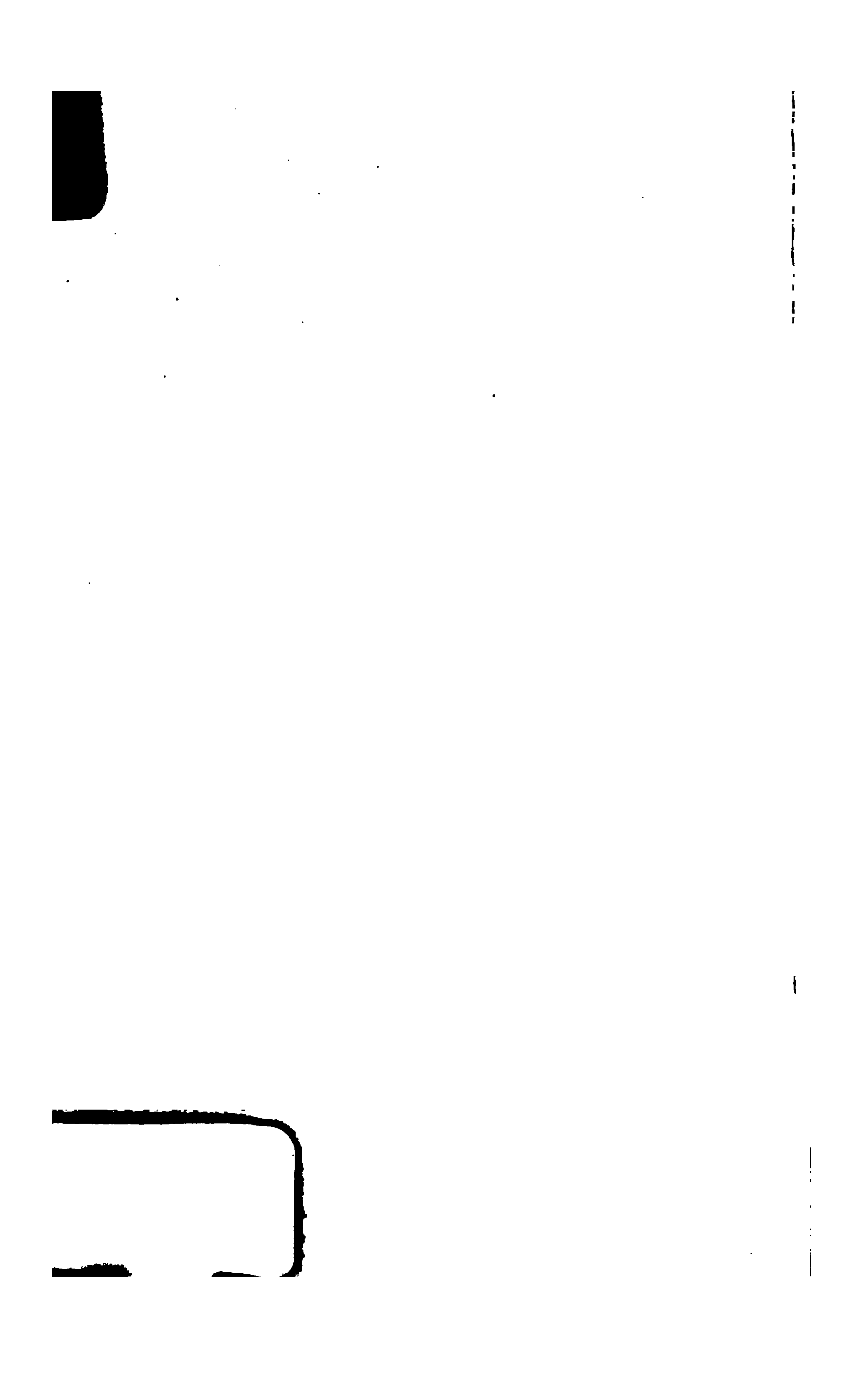
Il faut pourtant bien se résigner à subir la réalité, qui est irrécusable, quitte à inventer toute espèce de mauvaises raisons et à expliquer par un instinct inconscient chez les animaux les mêmes actes où l'on reconnaît chez l'homme les plus claires manifestations de la conscience morale.

Pour nous qui n'admettons pas que la science puisse avoir une autre base que l'observation directe et impartiale des faits, nous tirons simplement des mêmes faits les mêmes conclusions. Si nous n'attribuons pas aux animaux une intelligence et une moralité égales à celles que nous reconnaissons dans certaines races humaines, c'est uniquement parce que l'observation, qui nous donne des deux côtés des faits analogues, nous démontre en même temps que les faits moraux sont plus fréquents ou plus caractérisés dans ces races humaines que chez les autres animaux.

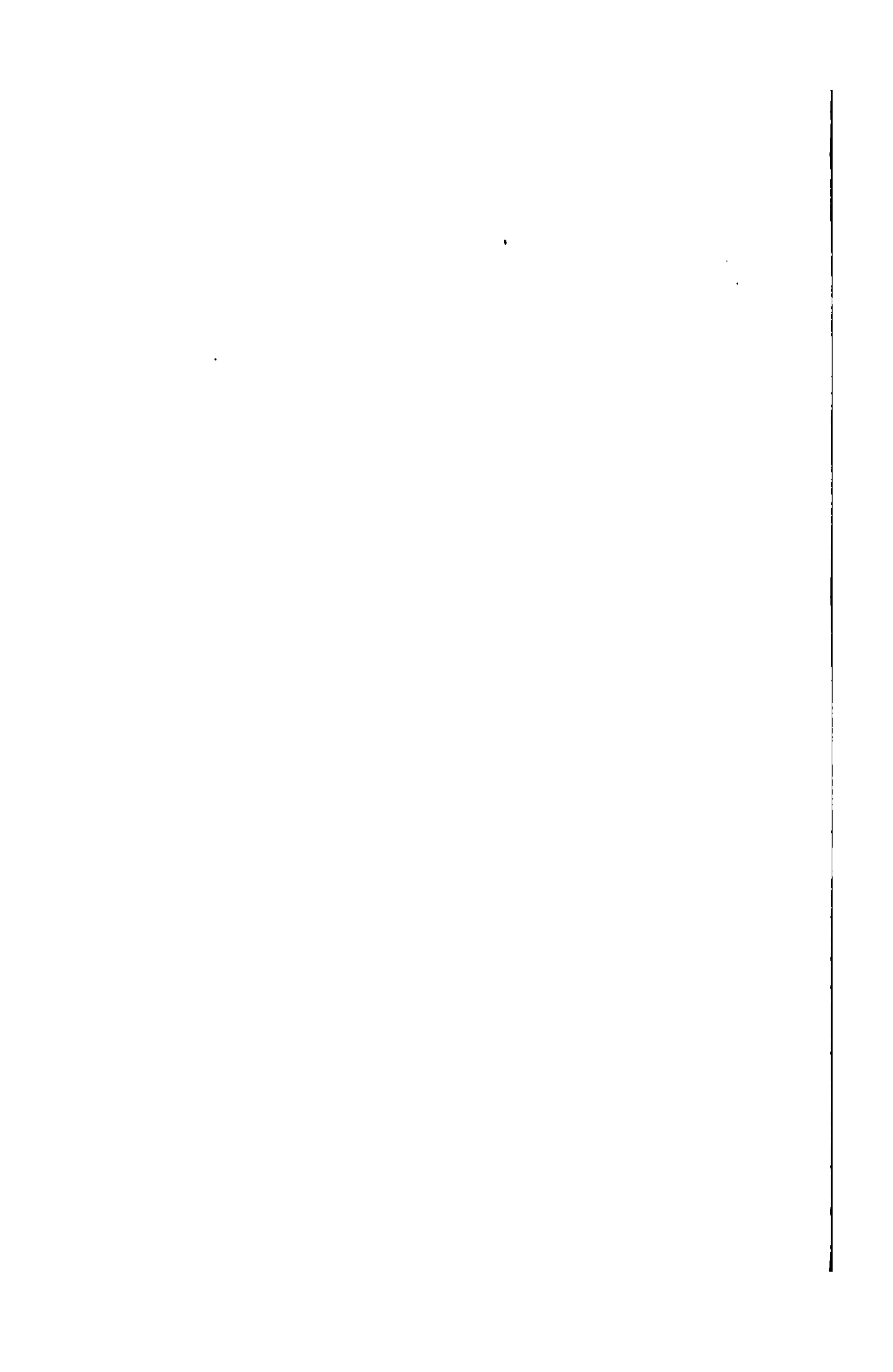
De part et d'autre nous trouvons tout d'abord une tendance également puissante qui n'est autre pour chacun que la recherche du plaisir ou du bien-être et l'horreur de la souffrance. Cet égoïsme instinctif est le ressort même et la condition de l'activité première. Sans lui, l'animal naissant serait voué à une destruction immédiate. Il persiste durant toute la vie et s'appelle l'*instinct de conservation*.

Mais s'il se montre chez tous les animaux à un degré à peu près égal, si la préoccupation même du bonheur d'autrui se manifeste chez la plupart, surtout chez les femelles, sous la forme de l'amour des petits, si enfin le sentiment raisonné de l'utilité commune se déclare chez quelques-uns par le concours de chacun à la défense du groupe ou même par le partage des fonctions de la vie quotidienne, il résulte cependant de l'observation que c'est dans l'espèce humaine que le sentiment moral atteint son développement le plus complet.

A quelle cause devons-nous attribuer ce fait? S'explique-t-il par un instinct plus vif de la sociabilité ? Faut-il croire, avec Adam Smith, que l'homme apporte en



YFE
Vérch



BIBLIOTHÈQUE

DES

SCIENCES CONTEMPORAINES

XI

lité un argument de la nécessité qu'elle impose de savoir ce qu'est l'utile. C'est une nécessité qui découle de la nature des choses. Nul n'est censé ignorer la loi, dit-on, et cependant ce n'est pas une petite affaire de se tenir au courant de la législation. Nous disons, nous : nul ne doit ignorer la morale, et s'il en est qui ne la connaissent pas, eh bien ! qu'ils l'étudient. On se donne la peine d'étudier pour être bachelier ou employé des postes. C'est bien le moins qu'on en fasse autant pour être honnête homme ! Je sais que la *conscience* des moralistes officiels leur tient lieu de toute étude. Mais c'est justement pour cela que la moralité est si basse et qu'il y a tant d'ignorants et d'imbéciles qui font le mal sans qu'il en coûte rien à leur conscience. Les pauvres d'esprit peuvent avoir leur place assurée au paradis, mais sur terre, ce sont toujours des animaux dangereux.

III

Quand on analyse avec quelque attention les vertus et les vices, les actes bons ou mauvais, on arrive vite à se convaincre que le caractère constitutif de la vertu est l'utilité, et que l'acte bon devient meilleur dans la proportion de son utilité. Un acte utile à un homme, à une famille, peut cependant être mauvais, car il est possible qu'il nuise à d'autres hommes, à d'autres familles, mais s'il est utile à l'humanité tout entière, il est par cela même excellent.

Ce n'est pas tout cependant. Un acte utile est nécessairement bon, si la somme d'utilité qu'il produit n'est pas compensée par un mal équivalent ou supérieur. Mais un acte bon n'est pas par cela seul une bonne

action dans le sens qu'on attache d'ordinaire à cette expression. L'acte utile ne devient un acte moral qu'à la condition que l'utilité produite ait été voulue, c'est-à-dire délibérée et reconnue d'avance par l'agent. C'est cette intervention de l'intelligence qui détermine la moralité des actes, et qui distingue l'utilité morale de celle qui est produite, par exemple, par une machine. Pour constituer un acte moral, il faut donc la réunion de deux conditions : *utilité, intelligence,* et l'acte est d'autant plus moral qu'il satisfait à un intérêt plus élevé et plus général, et qu'il porte la marque d'une intelligence plus résolue à l'accomplir.

Cette observation est essentielle, sans quoi on retombe dans les théories de morale vulgaire, qui cherchent la moralité dans la seule volonté. Ce sont ces théories qui ont rendu possibles les aberrations et les ignominies de la morale jésuitique, qui absout tous les crimes, en apprenant aux scélérats l'art de diriger convenablement les intentions. Les misérables que la justice envoie chaque jour à l'échafaud ou au bagne n'ont presque jamais d'intention mauvaise. S'ils volent et s'ils tuent, ce n'est pas dans l'intention de faire du mal aux autres, mais dans l'espoir de se faire du bien à eux-mêmes. Si la volonté seule constitue le crime, pourquoi ne leur en tient-on pas compte ? D'où vient cette contradiction chez les juges, qui presque tous sont partisans de la morale de l'intention ? Pourquoi méprise-t-on les Jésuites, qui ne font en somme que tirer les conséquences logiques des doctrines officielles ? D'où vient que les auditeurs des cours publics de philosophie applaudissent aux belles phrases qu'inspirent aux professeurs patentés les mêmes théories qu'ils honnissent dans les livres des RR. Pères ? C'est

que les beaux parleurs de l'Université se contentent de se jouer à la surface des choses, tandis que les Jésuites ont eu seuls l'audace de les pousser à bout, et de mettre en pleine lumière, par l'abus qu'ils en ont fait, le vice de la morale de l'intention, qui est de ne considérer que l'individu, qui est le point de départ, sans tenir compte de la société, qui doit être le but. Elle oublie toujours le fait capital, à savoir qu'il y a deux termes en présence, puisque toute difficulté morale suppose nécessairement deux intérêts en lutte, qui ont théoriquement un droit égal à être pris en considération, jusqu'à ce que l'application d'un critérium quelconque ait déterminé les rangs.

Ce caractère antisocial se retrouve dans presque toutes les doctrines du passé et en constitue le vice essentiel. Il s'explique du reste par la misère des civilisations qui les ont produites. La Grèce macédonienne et la Rome impériale n'avaient pas de quoi être fières de leur condition sociale. Parmi ces hommes, dépouillés de leurs droits de citoyens, les meilleurs ne songent qu'à préserver la dignité de leur vie privée. Ils se cachent et s'enferment comme derrière un mur pour échapper au spectacle des ignominies de la vie publique. C'est pourquoi ces doctrines ont pu nous suffire tant que nous sommes restés condamnés aux régimes monarchiques. Aujourd'hui elles ont perdu leur raison d'être. En reconquérant notre dignité de citoyens, nous sortons naturellement de l'isolement imposé à nos pères. Il nous faut maintenant une morale républicaine, conforme aux conditions de notre existence présente (1), c'est-à-dire fondée sur la con-

(1) Aussi ne saurions-nous trop protester contre les tendances de l'enseignement que l'on continue de donner à nos enfants dans les

sidération dominante de l'utilité générale et de la solidarité sociale.

IV

La méthode scientifique, la seule efficace, est directement opposée à celle de la métaphysique ; elle prend pour point de départ la réalité. Elle consiste à classer les faits de même nature et à en tirer les conséquences, quand ils sont assez nombreux et assez concordants pour permettre de généraliser.

Les faits sociologiques rassemblés par les voyageurs sont loin d'être concordants dans le détail, mais ils

établissements universitaires. Il est bon qu'ils étudient *historiquement* les doctrines morales de l'antiquité. Il est absurde et périlleux de les leur donner comme des modèles. La littérature même des Grecs et des Romains n'est pas sans danger à cet égard. Les œuvres littéraires des derniers temps sont imprégnées de l'esprit stoïcien et épicurien. Or, s'il est certain que le stoïcisme a proclamé le premier l'égalité naturelle des hommes, l'unité du genre humain, la fraternité qui nous unit tous dans une famille, comme conséquences de la raison suprême qui est la loi de la cité universelle, il n'est pas moins vrai que le caractère général de son enseignement est l'individualisme et l'inertie. Quant aux œuvres antérieures, elles sont toutes remplies d'erreurs morales, qui sont d'autant plus dangereuses que la beauté du développement littéraire en masque la fausseté. Une de ces erreurs les plus communes consiste dans une sorte de *magisme* qui fait résider le bien et le mal dans les choses mêmes, d'où ils se communiquent à l'agent par une sorte de contagion. De là les doctrines de la souillure, de la purification, de l'expiation, etc. Au moins faudrait-il mettre les enfants en garde contre l'effet de ces impressions, ce qu'on ne fait presque jamais dans les classes. Le merveilleux et le surnaturel, qui sont permanents dans les littératures antiques, constituent un autre danger non moins grave. Ils façonnent les esprits à accueillir toutes les absurdités du même genre, et il devient bien difficile ensuite de réagir contre des habitudes inconscientes, qui suppriment toute distinction entre le vrai et le faux. L'ennemi s'est glissé dans la place, et quand on s'en aperçoit il est trop tard pour lui faire lâcher prise.

s'accordent suffisamment sur quelques points, pour qu'il soit dès maintenant possible d'en tirer certaines conclusions utiles. C'est ce que nous allons essayer d'indiquer.

I. — La préoccupation constante de toutes les fractions de l'humanité qui ont été observées jusqu'à ce jour est la recherche plus ou moins consciente du bonheur, par la satisfaction des besoins. Ces besoins sont de diverses natures : besoins nutritifs, besoins sensitifs, besoins cérébraux proprement dits.

Ceux qui se font sentir les premiers et qui sont les plus impérieux, sont ceux qui se rapportent à la conservation de l'individu. Pour vivre il faut manger et cette nécessité est celle qui absorbe tout d'abord l'activité de l'homme. Ce n'est pas une petite affaire dans l'état de faiblesse physique et intellectuelle, auquel est réduite l'humanité naissante. La persistance de ce besoin et la difficulté qu'il trouve à se satisfaire condamnent l'homme primitif à des souffrances, à des efforts et à des dangers continuels qui ne lui permettent de songer à aucune autre chose, et le livrent à un égoïsme brutal et féroce qui domine et détermine tous ses actes, pendant une suite indéfinie de siècles. Toute son industrie consiste à inventer des instruments qui lui permettent de combattre et de tuer les animaux dont il dévore la chair, et quand la faim le presse, il n'hésite pas à manger son semblable. Pour n'avoir pas à partager sa proie il vit seul, n'étant pas encore assez intelligent pour comprendre qu'en combinant ses efforts avec ceux d'autres hommes il lui serait plus facile de pourvoir à sa subsistance.

Les besoins sensitifs ont engendré la famille et les arts. Les rapports de l'homme et de la femme se sont

manifestés d'abord sous la forme d'une promiscuité absolue. Puis, grâce à l'amour instinctif de la mère pour ses petits et à la domestication de la femelle par le mâle, ils ont abouti à une cohabitation, dont l'effet naturel a été de faire naître, par l'accoutumance unie au sentiment de la propriété, des sentiments d'une nature particulière qui à la longue se sont transformés en affection. Le développement de la famille, unie sous la conduite du chef, a produit à son tour la horde, qui est devenue la tribu, quand l'homme eut appris à domestiquer certains animaux, et enfin la cité, chez les races que l'agriculture et l'industrie ont fixées au sol. La cité une fois fondée, toutes les vertus civiques ont pu se développer, le sentiment de la solidarité est devenu la règle de la conduite des honnêtes gens, la sécurité, la paix, ont permis à un certain nombre d'hommes de s'enrichir et par conséquent d'échapper au souci et à l'égoïsme des besoins nutritifs. De cette situation est né un troisième ordre de besoins, les besoins intellectuels, dont la satisfaction a été une nouvelle et double source de jouissances, et par la joie qu'éprouvent le poète, l'artiste, le philosophe, l'homme de science à exercer leurs organes cérébraux, et par celle que procurèrent à tous les autres la poésie, l'art, la littérature, les découvertes morales et physiques des penseurs et des savants.

Nous l'avons déjà fait remarquer et nous ne saurions trop le répéter — car c'est ce qui fait l'immense supériorité sociale des besoins sensitifs et surtout des besoins cérébraux sur les besoins nutritifs — pendant que ceux-ci irritent les égoïsmes, en mettant aux prises les besoins concurrents, les autres ont le double avantage de faciliter la satisfaction des besoins égoïstes par

le développement intellectuel qu'ils procurent et d'assurer le bonheur général par la concorde et la paix qu'ils produisent naturellement.

On peut dire qu'ils sont l'antidote le plus puissant de l'égoïsme atavique, ce virus des sociétés humaines, puisque leur effet social est de fournir à l'homme des motifs d'action nouveaux et tous plus ou moins contraires aux impulsions de l'égoïsme primitif.

C'est leur prédominance qui détermine le progrès en accroissant la somme du bonheur dans l'humanité, car le progrès consiste essentiellement dans la satisfaction de plus en plus facile et complète de besoins de plus en plus élevés.

II. — Une autre conséquence non moins importante que nous devons tirer de l'histoire morale de l'humanité, c'est que, si tous ses actes sont déterminés par une recherche de plus en plus consciente et intelligente du bonheur, le fait précède toujours le sentiment et l'idée.

Ainsi la constitution matérielle de la famille sort du fait de la domestication et de l'appropriation de la femme et des enfants par l'homme et de la cohabitation qui en résulte, mais l'homme au moment où il constitue ce troupeau ne songe en aucune façon à la conséquence qui en résultera. Il n'y voit qu'un moyen de faciliter la satisfaction de ses besoins organiques en gardant auprès de lui ces femmes et ces enfants, dont il s'assure ainsi la coopération constante.

La constitution morale de la famille résulte à son tour de la production des sentiments d'affection et de solidarité qui naissent de cette coopération, mais l'homme ne les a pas prévus davantage. Ils sont la conséquence du milieu qu'il a créé à de tout autres fins.

On peut en dire autant de la horde, de la tribu, de la cité. Elles sont produites, non pas par le sentiment de la sociabilité, mais par le fait du groupement de familles, qui résulte naturellement de la multiplication du troupeau de femmes et d'enfants réuni autour du maître. Loin que la société naisse de la sociabilité, c'est la sociabilité qui naît de la société.

III. — Nous pouvons donc établir dès maintenant trois lois qui ne sont que la généralisation rigoureuse de tous les faits observés :

1° La conduite de l'homme est déterminée par l'effort pour satisfaire ses besoins, c'est-à-dire par la recherche du bonheur ;

2° L'effet propre des besoins nutritifs qui prédominent dans les premiers temps est de créer la concurrence vitale, et par conséquent toutes les passions égoïstes et malfaisantes, tandis que les besoins affectifs et intellectuels produisent le bonheur, par cela même que leur satisfaction ne soulève aucune concurrence nécessaire ;

3° L'ordre de prédominance des besoins se modifie à mesure que l'homme, animal essentiellement perfectible, se développe par la création de milieux favorables à ce développement.

IV. — Par conséquent tout l'effort des moralistes et des hommes d'État dignes de ce nom doit être de créer des milieux favorables à la transformation de cet ordre de prééminence, en faisant que la préoccupation de la concurrence vitale et les passions égoïstes qui en résultent n'entravent pas le développement et la satisfaction des besoins affectifs et intellectuels.

Cette tâche n'est peut-être pas aussi ardue que pourrait le faire craindre la lenteur du progrès moral dans

les temps antérieurs. Par suite de l'expérience acquise, l'humanité n'est plus condamnée à l'inconscience qui a jusqu'à présent retardé sa marche, non plus qu'aux hésitations et aux erreurs qui en étaient la suite. Grâce aux observations faites, la science morale n'est plus réduite à chercher sa méthode et ses lois dans les hasards de la fantaisie individuelle des philosophes et dans les brouillards de la métaphysique surnaturaliste.

Sans doute on trouve bien encore des gens qui abusent de ce que l'enseignement officiel ne peut se décider à sortir de ces broussailles pour déclarer que la morale ne saurait être une science et qui s'appuient sur l'histoire du passé pour en conclure que les moindres améliorations demanderont également à l'avenir des siècles d'incubation.

C'est une double erreur, fondée sur une observation incomplète des faits et sur la méconnaissance des causes et des conditions du progrès dans l'humanité. Les sciences, durant une longue série de siècles, depuis le premier moment où l'homme a paru sur la terre jusqu'aux temps modernes, on peut dire jusqu'à hier, n'ont connu que l'expérience. Elles sont restées livrées à ses hasards, à ses caprices, à ses intermittences. D'un autre côté, elles ont de tout temps été faussées par les partis pris chimériques que l'ignorance humaine s'entêtait à substituer à la réalité des faits, par la recherche obstinée du *pourquoi* et la supposition des qualités occultes. On ne pouvait se résigner à ne pas faire partout une part à la théologie ou à l'ontologie. Cette méthode absurde produisit les fruits qu'on en devait raisonnablement attendre. Les sciences demeurèrent stationnaires et les rares

découvertes qu'elles firent furent surtout l'effet du hasard.

Un jour vint où quelques esprits se défièrent des *à priori*, de l'ontologie, de la métaphysique appliquées aux sciences de la nature. On se mit à observer directement et attentivement les choses et les faits ; on eut l'idée bien simple de leur demander, non *pourquoi*, mais *comment* ils existaient, ce qui n'est autre chose que le fondement de la méthode scientifique. Puis pour hâter l'observation on ne se contenta plus d'attendre paresseusement que les choses et les faits se présentassent d'eux-mêmes ; on les produisit dans les conditions les plus variées et les plus propres à l'observation. A l'expérience on substitua l'expérimentation, et grâce à ces deux idées bien simples, observation, expérimentation, on renouvela toutes les sciences naturelles et l'on fit de quelques-unes ces infatigables créatrices qui depuis un siècle, depuis cinquante ans surtout, émerveillent le monde par la multitude de leurs découvertes. Que devons-nous penser aujourd'hui des prophètes de malheur qui, il y a cent ans, déclaraient encore que le progrès est une chimère et qui raillaient la science de sa stérilité ?

Les sciences morales ont plus tardé que les sciences naturelles à entrer dans la voie de l'observation directe. Aussi sont-elles bien loin d'avoir produit d'aussi brillants résultats. Ce n'en est pas moins une sottise de les condamner à une stérilité indéfinie. Ce qui est vrai, c'est qu'elles sont restées et resteront stériles tant qu'elles se refuseront à éliminer les causes qui ont pendant tant de siècles enchaîné la puissance créatrice des sciences naturelles ; tant qu'elles continueront à

se confiner dans la chimère des causes finales, à s'égarer dans les fantaisies de l'*à priori* et à se perdre dans l'abîme de la métaphysique. Mais il est facile de voir qu'il se produit aujourd'hui une tendance tout opposée. Pour nous, nous sommes absolument convaincu que la science de la morale peut et doit se fonder sur les trois lois que nous avons énoncées précédemment, et que, pour la faire entrer dans une période de fécondité analogue à celle qui a renouvelé la physiologie, la physique, la chimie, etc., il suffira de substituer à la méthode fantaisiste qui la paralyse la méthode scientifique qui donne tous les jours de si belles preuves de sa fécondité.

Au lieu d'attendre passivement que le hasard crée des milieux favorables à la production des vertus sociales, il faut que nous mettions à les créer nous-mêmes toute l'énergie, toute l'obstination possibles, ce qui suppose une réforme à peu près complète des systèmes empiriques que l'Université continue d'appliquer — non pas à l'éducation de nos enfants, puisqu'elle ne s'en occupe en aucune façon — mais à leur instruction. L'instruction bien entendue est une condition essentielle de la morale, car la morale, dans le sens complet du mot, étant une science, exige de qui veut l'étudier et la comprendre un développement préalable de l'intelligence. Nous admettons bien qu'on puisse par l'habitude dresser un enfant à la pratique habituelle de certaines vertus élémentaires, mais cette morale inconsciente est loin d'être toute la morale. La morale n'existe réellement, complètement que dans les esprits assez développés pour en comprendre les raisons, le but, la portée. Il faut donc avant tout que les enfants trouvent dans l'enseignement public tous

les secours nécessaires à cette compréhension, *ce qui n'existe nulle part*, les aumôniers seuls étant chargés d'enseigner la morale, qu'ils laissent régulièrement de côté pour enseigner le catéchisme. Nous ne nous en plaignons pas du reste, la morale telle qu'ils pourraient l'enseigner nous étant des plus suspectes. Nous constatons seulement le fait, pour marquer cette étrange lacune de l'enseignement public. Il n'en est pas moins vrai que les enfants qui sortent des lycées n'y ont reçu le plus souvent aucun enseignement moral, aucune indication qui leur permette de choisir dans ce pot-pourri de maximes et de doctrines contraires que la lecture hâtive des livres grecs, latins et français a entassées pêle-mêle dans leur cervelle. Aussi se trouvent-ils pour la plupart, en entrant dans la vie, comme jetés sans fil conducteur dans un labyrinthe, et leur moralité flotte-t-elle au hasard des rencontres. Dans les familles mêmes on s'occupe beaucoup moins de l'éducation proprement dite, c'est-à-dire des habitudes morales à prendre en vue de la vie, que des formes tout extérieures de la politesse et du savoir-vivre. Dans le monde cultivé, qui se dit lui-même *comme il faut*, l'éducation d'un jeune homme est complète quand il sait s'habiller, saluer, se présenter dans un salon et dire agréablement des niaiseries. Les femmes, auxquelles le plus souvent on n'a pas appris autre chose, trouvent cela très suffisant pour leurs fils, puisque c'est uniquement ce qu'elles demandent à tous les hommes. Comment après cela s'étonner de la régression morale d'une partie notable de la classe qui naguère faisait des révolutions au nom des droits de l'homme ? Et comme toute décadence intellectuelle se manifeste par une recrudescence correspondante de

l'égoïsme (1), il résulte nécessairement de l'affaissement actuel de la bourgeoisie contemporaine un moment d'arrêt dans la civilisation.

D'où est venu cet affaissement? comme toujours, du milieu, et c'est une nouvelle confirmation de la loi que nous avons établie. Tant que la bourgeoisie, le tiers état a été tenu à l'arrière-plan par la noblesse et le clergé, il a réclamé et combattu au nom de la solidarité sociale pour lui et pour les autres classes opprimées. Il a vaincu, parce que ses adversaires, les nobles, les prêtres et les rois, s'étaient depuis longtemps laissé envahir et corrompre par un égoïsme inintelligent qui les isolait de la nation et les rendait indifférents à l'intérêt général. Mais une fois victorieuse du privilège, la bourgeoisie l'a voulu pour elle-même. Elle n'a pas su résister à l'orgueil de son triomphe ; elle n'y a vu qu'un moyen d'exploiter le peuple à son profit. Elle s'est faite classe dirigeante et gouvernementale, et elle a tout dirigé et tout gouverné dans le sens de son intérêt personnel. Elle s'est si bien laissée gagner par la contagion de l'exemple des classes qu'elle venait de déposséder que, pour se faire pardonner sa victoire, elle s'est mise jusqu'à imiter leurs petites manies, leurs vanités, leurs superstitions, leur oisiveté, leurs débauches, leurs dédains du droit d'autrui, leur indifférence, leur dureté pour les souffrances des classes laborieuses, en un mot leur égoïsme, sans comprendre

(1) Il y a là un phénomène moral des plus faciles à expliquer. L'horizon intellectuel de chacun s'étend ou se resserre naturellement à la mesure du rayon visuel de son intelligence. Les esprits étroits ne voient qu'eux-mêmes et ce qui les touche immédiatement; les autres embrassent les idées générales et les grands intérêts de l'humanité. Il y a un égoïsme intellectuel comme un égoïsme moral, et les deux ne font qu'un.

que, s'il est vrai que les mêmes effets dérivent fatalement des mêmes causes, elle prononce elle-même sa condamnation en se plaçant en face du reste de la nation dans la même situation où s'étaient placées antérieurement les classes dont l'égoïsme a rendu nécessaire la révolution.

Comprendra-t-elle la nécessité de réagir par une vigoureuse éducation des jeunes générations contre le danger de suicide qui la menace? Je ne sais et je n'ose l'espérer. En tout cas, il est du devoir de tout bon citoyen de faire effort pour que ceux qui doivent la remplacer dans le rôle civilisateur qu'elle déserte manifestement, y arrivent pénétrés du sentiment de la solidarité et avec la volonté de travailler surtout en vue de l'intérêt général, et d'achever la révolution en faisant passer dans les institutions, dans les lois, dans les méthodes et dans les mœurs les réformes contenues dans les principes qu'elle a proclamés et dont l'application peut seule se concilier avec l'évolution normale des sociétés modernes.

V

C'est le but que se proposent les écrivains qui collaborent à cette *Bibliothèque des sciences contemporaines*. Cette unanimité dans l'effort vers un but commun suppose naturellement un égal accord de croyances sur toutes les grandes questions qui intéressent le développement intellectuel de l'humanité. En somme, chacun de ces volumes, signé d'un nom différent, s'inspire d'une pensée commune. A travers la diversité des sujets, des tempéraments, des styles, se retrouve l'identité du point de vue général et du but

poursuivi. Chacun des ouvrages publiés peut et doit être considéré comme une partie d'une encyclopédie dont l'ambition est de condenser sous une forme résumée toutes les modifications qu'apporte aux solutions des problèmes scientifiques la doctrine nouvelle du transformisme matérialiste.

Je n'ai donc pas cru qu'il y eût nécessité de refaire sous une forme nécessairement moins nette et moins précise les expositions de doctrine qui m'étaient nécessaires pour le développement de ma pensée. Parmi les volumes déjà publiés dans cette collection, il y en a trois que j'ai largement mis à contribution : *la Biologie* et *la Sociologie*, du docteur Letourneau; *la Philosophie*, d'André Lefèvre. Le lecteur verra par de nombreuses citations que je n'ai pas moins mis à profit un autre ouvrage que je recommande à toute personne qui a le souci des questions de philosophie morale : *la Physiologie des passions*, du docteur Ch. Letourneau (1). Je me suis demandé un moment si, pour les principes, il ne vaudrait pas mieux me borner à renvoyer le lecteur à ces différents ouvrages. Mais j'y ai renoncé par cette considération qu'un livre doit autant que possible se suffire à lui-même et que, même dans une encyclopédie, ce serait trop demander au lecteur que de lui imposer l'obligation d'avoir tout lu pour en comprendre chaque partie.

VI

Il ne sera peut-être pas superflu d'indiquer dès maintenant, en quelques lignes, comment et dans quel ordre nous croyons devoir procéder.

(1) Chez Reinwald; 1 vol. in-12.

Nous étudierons dans une première partie la formation et le développement du sens et des conceptions morales dans l'humanité. C'est la part de l'histoire.

Ensuite nous déblayerons le terrain d'un certain nombre de problèmes moraux sur lesquels on discute depuis des milliers d'années et qui ne nous paraissent devoir leur existence qu'à des malentendus, tels que le libre arbitre, la responsabilité, etc.

Nous pourrons alors aborder la théorie.

Notre point de départ sera l'observation et la détermination des besoins tels qu'ils résultent d'abord de la constitution de l'individu, puis de celle des sociétés. Le but à atteindre est le bonheur, par la satisfaction de ces besoins.

Le problème consiste dans la conciliation des besoins qui résultent de la constitution de l'individu avec ceux qui dérivent de l'organisation sociale.

Nous aurons donc à considérer l'homme isolé tel qu'il a dû exister dans les temps préhistoriques et à le suivre dans la série des étapes qu'il a eu à traverser avant d'arriver aux groupements divers que nous présente l'observation contemporaine. Cette étude nous permettra de constater un mouvement d'évolution qui se manifeste par la production successive de besoins nouveaux et différents.

Mais la même observation nous donnera l'occasion de remarquer que cette évolution coïncide avec une décroissance des misères individuelles et sociales. Or, puisque le but à atteindre est d'organiser la vie de telle sorte qu'elle parvienne au maximum de bonheur, nous serons amené à cette conclusion que l'évolution naturelle de la vie humaine dans le passé constitue un progrès, sinon constant, au moins réel.

Mais en quoi consiste essentiellement cette évolution? Dans l'acquisition d'un certain nombre de besoins nouveaux qui, sans supprimer les besoins antérieurs, en rendent la tyrannie moins violente, par cela seul qu'ils en facilitent la satisfaction.

Voilà le fait tel que nous le donne l'observation. En comparant les besoins des races dont la diversité représente les divers degrés de civilisation par lesquels ont passé les peuples les plus heureux, nous arrivons à pouvoir établir entre les besoins une hiérarchie certaine au point de vue du bonheur produit. Nous insisterons longuement sur ces constatations de faits et sur ces comparaisons ethnographiques, parce qu'elles seules peuvent nous fournir une base solide et certaine. La science ne saurait se contenter d'affirmations et de raisonnements, quelque spécieux qu'ils puissent être.

Nous disons que le but de la vie est le bonheur. Il semble à première vue que la chose soit assez manifeste pour qu'il ne soit pas nécessaire de le démontrer. Mais puisqu'il y a des doctrines religieuses et même des écoles soi-disant philosophiques qui prétendent faire reposer la morale sur le désintéressement, sur l'abnégation, sur le sacrifice et sur la mortification, nous tenons à démontrer que tous les hommes, même ceux qui prêchent le renoncement, ont pour objectif commun la recherche du bonheur soit sur la terre, soit dans le ciel de leurs rêves. Nous montrerons aussi par de nombreux exemples que ce bonheur s'acquiert par la prédominance progressive de certains besoins nouveaux sur les besoins antérieurs. Quant à la hiérarchie de ces besoins, nous l'établirons également par la comparaison des effets qui résultent du développe-

ment progressif de ceux qui coïncident avec la production des sociétés les plus heureuses.

Nous attachons un grand intérêt à ce qu'il soit bien constaté que le progrès est chose réelle et qu'il consiste précisément dans la conciliation des besoins, laquelle ne peut s'obtenir que par une hiérarchie fondée sur les faits, qui subordonne les mobiles inférieurs aux plus élevés. C'est en cela que consiste réellement toute la morale.

Une quatrième partie sera consacrée à la morale pratique : la morale dans le mariage, la morale dans la famille, la morale politique, la morale économique et sociale.

LA MORALE

PREMIÈRE PARTIE

FORMATION ET DÉVELOPPEMENT DE LA MORALE DANS L'HUMANITÉ.

CHAPITRE I.

PREMIÈRE PÉRIODE : L'ÉGOÏSME BRUTAL.

Les découvertes récentes d'une science toute moderne, l'anthropologie ou science de l'homme, en s'ajoutant aux observations des voyageurs relativement aux mœurs des populations sauvages, nous permettent de nous faire une idée à peu près exacte des conditions matérielles et morales qui s'imposèrent, durant des milliers de siècles, à l'existence de nos premiers ancêtres. Nous allons essayer d'en tracer un tableau résumé, en marquant autant que possible la suite et le progrès des transformations qui ont lentement amené la brute des premiers temps au développement physique, moral et intellectuel dont l'homme civilisé est si fier aujourd'hui.

On sait que la croûte qui constitue l'enveloppe de notre planète s'est peu à peu condensée et durcie par le refroidissement progressif des matières diverses qui se trouvaient à la surface et par conséquent étaient les plus exposées au

rayonnement. Mais ce refroidissement ne s'est pas opéré tranquillement, comme celui d'une marmite d'eau bouillante qu'on a ôtée du feu. A mesure que l'extrême superficie se contractait et se resserrait en se refroidissant, la masse intérieure, restant incandescente, continuait à lancer à la surface des flots de matières fondues, qui refoulaient, brisaient, remplaçaient les premières, puis se refroidissaient à leur tour, jusqu'à ce que de nouveaux bouillonnements vinssent encore bouleverser la série des couches superposées.

Cependant, malgré ces déplacements et ces mélanges, qui ont persisté durant un temps dont il est impossible d'évaluer même approximativement la durée — il s'agit de millions d'années — les savants ont fini par déterminer, à certains signes que nous n'avons pas à exposer ici, l'ordre suivant lequel doit se classer la série des terrains qui se sont ainsi formés, et par leur donner des noms caractéristiques.

La géologie divise tout le passé en cinq âges, de durées très inégales, déterminés par la nature des végétaux et des animaux dont on trouve la trace ou les débris dans les différentes roches.

1° L'âge primordial ou archéolithique, divisé en trois périodes, laurentienne, cambrienne et silurienne, ne produit encore que des animaux et des végétaux aquatiques, d'abord peu nombreux et de structure absolument élémentaire, mais dont on suit le progrès dans la série ascendante des couches; c'est l'époque des forêts d'algues, de conferves, de fucus, habitées par les rhizopodes, les mollusques et les crustacés. Les vertébrés, sous forme de poissons cartilagineux, ne paraissent qu'aux derniers étages des terrains siluriens.

2° L'âge primaire ou paléolithique (terrain dévonien, carbonifère, permien) est caractérisé par l'immense développement des forêts de fougères, aujourd'hui transformées en houille, et sur lesquelles nous trouvons les premières traces d'animaux terrestres et aériens, insectes et arachnides ; sur les bords des eaux peuplées de poissons de l'ordre inférieur, se traînent les amphibies et les reptiles aux formes étranges.

3° L'âge secondaire, mésolithique, mésozoïque (terrains trias, jurassique, crétacé) produit les conifères, les grands sauriens, les premiers oiseaux, les premiers mammifères (monotrèmes et marsupiaux) et les premiers poissons osseux. C'est un âge de grande activité vitale.

4° L'âge tertiaire ou cénolithique (terrains éocène, miocène, pliocène) perfectionne les formations antérieures. C'est là qu'on trouve les oiseaux et les mammifères supérieurs. Dans la dernière période de cet âge, on croit rencontrer les premiers indices de la présence de l'homme, ou du moins de l'animal dont l'évolution organique doit plus tard faire un homme. Ces indices sont des traces de feu allumé intentionnellement, des silex taillés et brûlés, des os gravés et incisés, qui suffisent à établir d'une manière incontestable que, pendant les temps tertiaires, il a existé des êtres plus intelligents que les quadrumanes actuels. Espérons que des découvertes ultérieures nous apporteront des renseignements plus complets sur ces premiers ancêtres de l'homme. Ce qui est certain, c'est qu'à partir de ce moment la fixation des atomes et le refroidissement de la croûte terrestre sont suffisants pour faire cesser la puissance créatrice de la matière. Il n'y aura plus que des transformations et perfectionnements produits par la succession des milieux, par l'exercice des organes et par la transmission héréditaire des types améliorés.

5° L'âge quaternaire, anthropolithique, est l'âge des hommes et des arbres cultivés. L'homme continue à perfectionner ses organes, et à la fin de cet âge, dans la dernière et la plus courte période, il arrive à une sorte de civilisation, caractérisée par la substitution de l'ustensile de pierre éclatée, taillée et enfin polie, au simple caillou des temps antérieurs, et qui sera elle-même remplacée par le métal, le cuivre et le fer, quand nous arriverons près de l'époque historique, c'est-à-dire celle où les hommes vivent en groupes bien déterminés et soumis à des lois.

Pour avoir une idée de ce que représente de temps, rela-

tivement à l'ensemble de la croûte terrestre, la période depuis laquelle existe l'homme, il suffira de remarquer que cette période n'a ajouté qu'une couche insignifiante, environ 200 mètres, à l'énorme dépôt des âges précédents, épais de 40000, lequel est lui-même insignifiant, si on le compare à la longueur du rayon terrestre. Enfin, si l'on calcule la durée relative de chacune des périodes d'après l'épaisseur des couches, et qu'on divise en 100 parties égales le temps, quel qu'il soit, qui s'est écoulé depuis l'apparition de la vie sur la terre, on sera conduit à attribuer à l'âge primordial plus de la moitié de la durée totale : 53,3 ; — à l'âge primaire : 32,1 ; — à l'âge secondaire : 11,5 ; — au tertiaire : 2,3 ; — au quaternaire : 0,5, un demi pour 100. Quant à la période d'alluvion, où s'est développé l'empire de l'homme, elle est certainement la plus courte des quatre périodes quaternaires. Et qu'est-ce que la durée de toute l'évolution organique depuis le commencement de l'âge primordial jusqu'à nos jours, si on la compare aux temps qui l'ont précédée et qui ont vu la formation de l'écorce terrestre, l'état igné, gazeux, annulaire, de ce qui est devenu notre sphéroïde, et la condensation des éléments premiers en astres et en nébuleuses ? (1)

Il n'en est pas moins vrai que, d'après les calculs de G. de Mortillet, ce dernier né du monde, l'homme, a commencé d'exister au moins 250 000 années avant la période historique, c'est-à-dire celle où la civilisation est déjà assez avancée pour qu'il songe à conserver la trace des faits contemporains. Cette période remonte à 10 000 ou 12000 ans au plus pour quelques civilisations précoces, comme celles de la Chine et de l'Egypte ; à 3 000 ou 4 000 poua quelques autres. Il s'en trouve même plusieurs qui ne remontent pas jusque là, sans parler des races pour lesquelles elle n'existe pas encore.

Qu'a fait la race humaine sur la terre, pendant toute la durée des siècles qui séparent sa première apparition dans l'ensemble de l'évolution organique du temps où elle a com-

(1) André Lefèvre, *la Philosophie*, p. 476 et suiv. (Bibliothèque des sciences contemporaines.)

mencé à écrire elle-même son histoire? C'est ce que nous allons tâcher de résumer d'après les découvertes de l'anthropologie préhistorique, qui nous permettent de reconstituer toute la série des développements de l'animal humain, depuis le yahou primitif jusqu'à l'*homo sapiens* de Linnée, c'est-à-dire l'homme civilisé des temps historiques.

Le caractère essentiel de l'évolution organique, telle qu'elle résulte de l'étude attentive des séries observées dans les couches successives de l'écorce terrestre, c'est un progrès constant dans la structure des êtres. « Plus on s'enfonce dans les profondeurs, où sont enfouis les restes des animaux et végétaux éteints, plus on y trouve de simplicité, d'uniformité, d'imperfection. Plus, au contraire, on se rapproche de la surface où règne l'homme, plus les rouages se compliquent, s'affinent et se coordonnent. Depuis l'époque perdue dans la nuit des temps, où la vie a débuté par l'état colloïde et la cellule, elle n'a cessé d'accommoder des appareils mieux équilibrés à des milieux plus favorables. Si, laissant de côté le monde végétal, qui dès l'origine a suivi sa voie à part, et les plus humbles groupes de l'animalité, nous appliquons la loi du progrès aux organismes supérieurs, nous verrons les poissons, les amphibies, les reptiles, les oiseaux, avant de coexister, s'annoncer successivement par l'apparition de leur forme la plus rudimentaire, et le type mammifère évoluer graduellement des marsupiaux jusqu'à l'homme (2). »

Si à cette observation générale nous ajoutons la série des dérogations que constate la paléontologie dans la stabilité des groupes héréditaires, que nous nommons les espèces ; si nous considérons qu'un grand nombre de pièces trouvées par elle marquent des états mixtes et transitoires, et que de nos jours, sous nos yeux, l'horticulture et l'élevage provoquent artificiellement, par hybridation et métissage, l'apparition de variétés innombrables parmi les végétaux et les animaux domestiques ; si nous songeons enfin que l'em-

(1) André Lefèvre, *la Philosophie*, p. 476. (Bibliothèque des sciences contemporaines.)

bryon humain, avant de revêtir définitivement la forme humaine, passe par une suite de transformations qui reproduisent toute la série des manifestations de la vie, tour à tour simple cellule, végétal à trois et quatre feuillets, têtard à branchies, mammifère à queue, finalement primate et bipède ; et qu'enfin arrivé à l'état parfait, il porte des organes atrophiés, rudimentaires, qui survivent à leur usage, comment hésiter à admettre que tous les animaux contemporains, et l'homme comme tous les autres animaux, sont les produits perfectionnés d'une série de transformations qui donnent toute la suite de l'évolution organique?

Comment se sont opérées ces transformations? C'est là une question qu'il serait trop long de traiter ici et pour laquelle nous ne pouvons que renvoyer aux livres de Lamarck, de Geoffroy-Saint-Hilaire, d'Oken, de Wallace et surtout de Darwin. Pour l'objet que nous poursuivons, il nous suffit de les constater et de faire remarquer que le développement des facultés morales et intellectuelles dans l'animalité en général, et dans l'humanité en particulier, suit une direction qui se résout en une progression, laquelle s'explique par la multiplicité des expériences et par les perfectionnements de l'organisme (1).

(1) Il y a progrès, en somme, puisque l'homme moderne est supérieur à l'homme préhistorique. Mais, à regarder dans le détail, ce progrès est bien intermittent et singulièrement mélangé. D'ailleurs il faut tenir grand compte des difficultés de toutes sortes qui gênent les recherches et font hésiter les conclusions. M. André Lefèvre en a tracé un tableau saisissant :

« Tant que l'ethnologie se trouve en présence de caractères simples, comme la dolichocéphalie de Canstadt et de Cro-Magnon, comme la brachycéphalie de Furfooz, et de mœurs, d'industries aussi rudimentaires que celles des premiers habitants de la Gaule, elle parvient, sinon à découvrir les origines, au moins à définir assez complètement les groupes. Mais à mesure que les croisements se compliquent, que les couches se superposent, et qu'à la variété, elle-même changeante, des races et des sous-races, le milieu et l'éducation viennent ajouter les particularités individuelles, l'ethnologie est forcée de recourir à des moyennes aussi difficiles maintenir qu'à supputer. Les indications qu'elle demande à l'ana-

Il serait infini et d'ailleurs à peu près impossible de suivre pas à pas tout le développement moral et intellectuel dans l'humanité. Nous nous bornerons à en marquer les grandes lignes (1).

L'homme primitif vit isolé. C'est assez dire qu'il n'a pas de morale sociale, la morale sociale se déterminant par la réciprocité. Il ne songe qu'au besoin immédiat, qui est le plus ordinairement celui de manger ; sa nourriture est un animal qu'il a tué d'un coup de bâton ou de pierre. Son industrie ne va pas au-delà. Cependant il connaît le feu et commence à s'en servir. « Plus tard, écrit André Lefèvre, paraissent les lourdes haches de silex, grossièrement taillées, les marteaux emmanchés, les javelots et les lances à fortes têtes. Les hommes qui se servent de ces armes pour combattre l'énorme mammouth, le rhinocéros aux narines cloi-

tomie, à la linguistique, aux statistiques de tout ordre, ne concordent pas toujours, et il est impossible de se rapporter à un terme de comparaison fixe et assuré. La forme et la capacité du crâne, la structure et le poids du cerveau, le développement inégal de ses régions diverses, la projection de la face, les courbes de la colonne vertébrale, l'économie des systèmes nerveux, veineux, artériel, la dimension des organes et des membres, l'attitude et la taille, la coloration de la peau, l'implantation, l'aspect, la coupe et la nuance des cheveux et des poils, et bien d'autres caractères physiques dont aucun ne peut être négligé, sont bien loin de s'associer suivant la loi d'une exacte correspondance. A plus forte raison, les caractères intellectuels et moraux qui résultent de leur assemblage, de leurs proportions diverses, présentent des anomalies innombrables. Joignez à ces causes d'incertitude les influences multiples, continues, entremêlées, des climats, des altitudes, des aires géographiques, de la nourriture, des contacts pacifiques et violents, des habitudes et des révolutions de toute espèce et de toute nature, enfin toutes les nécessités successives ou simultanées qu'on appelle *le milieu*, et vous aurez à peine une idée du chaos où se débattent l'ethnologue et l'anthropologiste. » (André Lefèvre, *la Philosophie*, p. 505.)

(1) Sur l'origine, la structure et les mœurs de notre premier ancêtre direct, le précurseur de l'homme, nous ne pouvons que renvoyer aux conjectures de MM. Darwin, Hæckel, C. Vogt, Topinard, Abel Hovelacque, de Quatrefages, Gaudry, G. de Mortillet.

sonnées, le grand cerf d'Irlande, l'ours, l'hyène et le tigre des cavernes sont eux-mêmes des animaux rudement charpentés, au mufle proéminent, aux yeux ronds et enfoncés sous une arcade saillante, au menton fuyant, au crâne allongé, surbaissé, coupé d'une crête osseuse, à la face étrangement sauvage. Ces chasseurs errants et isolés , sans demeures et sans sépultures, étaient certainement inférieurs pour la moralité et l'intelligence à l'abeille qui vit en société et qui maçonne sa cellule, à l'oiseau qui feutre son nid pour la famille future. Ils ne savent pas même se construire une hutte et n'ont aucun sentiment social. La famille n'existe pas encore. Le père ne connaît pas ses enfants, et la mère elle-même, comme les autres animaux, les chasse dès qu'ils peuvent se suffire à eux-mêmes. »

Comme l'homme de cette époque ne se nourrit que de chair et ne connaît pas les aliments végétaux, il est réduit pour vivre à poursuivre pour les tuer des animaux en général mieux armés que lui pour la course et pour la lutte et dont l'intelligence d'ailleurs n'est guère inférieure à la sienne. Sa grande préoccupation de tous les instants est de ne pas mourir de faim, et de n'être pas mangé lui-même soit par les grands carnassiers qui sont alors les vrais maîtres de la terre, soit par ses semblables toujours affamés. Dans ces conditions la vie des hommes est une lutte continuelle pour l'existence, au milieu de périls, de privations, de souffrances qui ne leur laissent pas un instant de repos.

Aussi est-il facile de comprendre que dans cette situation l'instinct de conservation s'exaspère par la continuité même des dangers, et que les besoins s'irritent par la difficulté de les satisfaire. Ajoutons-y l'imprévoyance qui s'explique par l'insuffisance du développement intellectuel, et nous aurons la caractéristique de cette première période de l'humanité, l'égoïsme persistant et féroce. L'homme, pressé par la faim, n'hésite pas à tuer son semblable soit pour lui arracher la proie dont il s'est emparé, soit pour le dévorer lui-même

s'il n'a pas de proie ou si elle est insuffisante. C'est bien à cette époque que s'applique exactement l'expression de Hobbes : *Homo homini lupus*. L'homme est un loup pour l'homme. Quand il s'est gorgé de nourriture, il s'endort dans un tronc d'arbre creux, dans une fissure de rocher, ne sachant pas se construire une hutte, et ne s'inquiète de chercher une nouvelle proie que quand la faim le force à sortir de son engourdissement. Son intelligence ne va pas jusqu'à prévoir, une fois repu, qu'il aura plus tard besoin de manger ; encore moins jusqu'à comprendre qu'en joignant ses efforts à ceux de plusieurs autres hommes, il lui serait plus facile de se défendre contre les attaques des animaux et de se procurer les aliments nécessaires à sa subsistance. Ce concert d'ailleurs exigerait des vertus dont son égoïsme brutal le rend incapable, car, une fois la proie conquise, il faudrait la partager, et chacun certainement la voudrait pour lui tout entière. Il ne songe qu'à lui seul, ne vit que dans la minute présente, n'obéit qu'au besoin immédiat, car il est incapable de réfléchir aux conséquences de ses actes et d'établir aucune comparaison entre la jouissance du moment, à laquelle seule il est sensible, et les avantages qu'il pourrait trouver à la sacrifier à un avenir auquel il ne songe pas. Cette imprévoyance est un des caractères les plus essentiels de l'égoïsme, et explique pourquoi la préoccupation exclusive de soi et de son propre bonheur aboutit fatalement à la privation du bonheur.

Voilà le point de départ de l'humanité. Il importe de ne pas le perdre de vue, si l'on veut comprendre en quoi consiste le progrès moral dont nous allons maintenant exposer les phases successives.

Pour nous résumer, quelle est la situation de l'homme pendant cette période ? Condamné à l'isolement, il est sans cesse exposé soit à mourir de faim, soit à être dévoré par les animaux carnassiers parmi lesquels ses semblables ne sont pas pour lui les moins dangereux ; réduit à vivre uniquement de sa chasse, il n'a pour se défendre comme pour atta-

quer que des armes grossières ; forcé de passer ses journées à la poursuite des animaux, il n'a pas de demeure fixe, et ses seuls refuges sont les troncs creux des arbres ou les cavernes souterraines. Il est l'ennemi de tous et tous sont ses ennemis. Il n'a ni affections, ni famille, parce qu'il n'a pas trop de tout son temps et de tous ses efforts pour se suffire à lui seul. La vie morale n'existe donc pas pour lui, et son existence physique est la plus misérable qu'il soit possible d'imaginer.

C'est en même temps la plus égoïste, précisément parce que la difficulté qu'il éprouve à satisfaire ses besoins les rend d'autant plus impérieux ; parce que cette lutte qu'il lui faut soutenir sans relâche et contre les nécessités de la vie physique et contre les dangers dont il est entouré surexcitent et exaspèrent en lui l'instinct de conservation.

En somme, l'homme primitif est égoïste, parce qu'il est malheureux ; mais on peut dire aussi qu'il est malheureux parce qu'il est égoïste. L'égoïsme, qui est la recherche exclusive du bonheur individuel et immédiat, est en même temps le plus sûr moyen de ne pas l'atteindre, parce qu'il suppose toujours un défaut de jugement, une erreur d'observation des conditions réelles de l'existence humaine. L'égoïste est forcément inintelligent et inférieur par quelque côté. Cette infirmité d'esprit et cette infériorité de nature se manifestent justement par l'impossibilité où il est de ressentir des jouissances morales, et par conséquent de comprendre leur supériorité. Si l'homme primitif avait été assez développé pour entrevoir les avantages de la vie sociale sur la vie d'isolement, de l'affection sur la haine, de la prévoyance sur la préoccupation exclusive du moment présent (1), sa vie

(1) Le sauvage coupe le palmier par le pied pour en avoir le fruit, sans songer aux conséquences de cette destruction. C'est la véritable image de l'égoïste, qui sacrifie toujours l'avantage futur à la jouissance immédiate, sans comprendre qu'au point de vue même de son bonheur il fait une sottise. Par la même raison, les Peaux-Rouges détruisent, sans penser au lendemain, des troupeaux

eût été aussi heureuse qu'elle a été misérable. Il est vrai que cette seule différence contient la civilisation tout entière, et même une civilisation plus complète que celle dont nous jouissons aujourd'hui. Mais ce simple rapprochement démontre amplement que l'égoïsme, en même temps qu'un vice, est une sottise, que le vrai moyen d'atteindre le bonheur est de ne pas le chercher pour soi seul, et qu'il suffit de n'être pas un imbécile pour comprendre que la pratique consciencieuse des devoirs sociaux est encore la meilleure recette pour être heureux.

C'est du reste ce que démontre, mieux que tous les raisonnements, l'histoire même de l'humanité. Elle a payé assez cher cette expérience pour que nous ne la laissions pas perdre. Cette morale, que les philosophes se travaillent à chercher dans les nuages de la métaphysique, elle existe, elle éclate dans tous les faits de notre propre histoire. Voici plusieurs milliers de siècles qu'elle se façonne et se complète par une série d'observations indéfiniment multipliées et répétées. Nous n'avons qu'à la recueillir telle qu'elle ressort de toute la vie de l'humanité, depuis les profondeurs obscures de l'âge tertiaire, où l'homme vaut à peine un singe, jusqu'au moment actuel où la progression de son développement intellectuel nous permet d'entrevoir dans le lointain le règne définitif de la paix, du travail, de l'intelligence et de la justice par la solidarité universelle.

de bisons, pour en prendre simplement les langues. Les Caraïbes vendent le matin leurs hamacs ; leur prévoyance ne va pas jusqu'à songer qu'ils en auront besoin le soir. Cette imprévoyance est un caractère commun à toutes les peuplades sauvages. L'heure présente existe seule pour eux, comme pour les enfants. Les récits des voyageurs sont remplis de faits du même genre, qui attestent leur irréflexion. Le moindre effort intellectuel leur est une fatigue extrême. Ils sont incapables de raconter ce qu'ils ont vu sans l'altérer. Les Hindous eux-mêmes n'y parviennent que difficilement. Les sauvages d'Amérique et d'Afrique ne peuvent répondre qu'à un petit nombre de questions. Au bout de quelques minutes, leur regard devient vague, hébété ; leurs réponses sont incohérentes, et ils ne tardent pas à s'endormir.

CHAPITRE II.

DEUXIÈME PÉRIODE : AVÈNEMENT DE L'HOMME A LA VIE MORALE.

Nous abordons maintenant la période où va commencer la vie morale pour l'humanité. C'est le moment où va cesser l'isolement. Comment cesse-t-il ? Par l'union de plusieurs pour combattre un seul, c'est-à-dire par une sorte de contrat volontaire et raisonné, comme le suppose J.-J. Rousseau ? Non. De l'isolement à l'association, il faut une transition autre qu'un raisonnement, car l'homme de cette époque ne raisonne guère. Il faut un fait naturel qui se produit de lui-même, sans réflexion, et qui impose ses conséquences à la brute humaine des premiers temps.

Ce fait, c'est le mariage, c'est la famille.

Non pas le mariage et la famille tels que nous les donne le sens actuel de ces mots, mais le mariage et la famille rudimentaires, tels qu'ils étaient possibles alors, tels que nous les retrouvons à peu près chez les races les plus infimes, les Australiens par exemple.

Dans le principe, nous l'avons vu, le mâle et la femelle s'accouplent au hasard, comme les animaux, et se quittent de même. Le petit reste à la charge de la mère qui le nourrit de son lait et le chasse quand il est à peu près en âge de se suffire.

Puis un temps vint où une idée nouvelle se fit jour dans l'épais cerveau du mâle. Il garda auprès de lui des femelles pour son plaisir et pour son service, pour fabriquer, pour entretenir ses armes, pour préparer sa nourriture, pour gratter et sécher les peaux qui lui devaient servir de vêtement. Il domestiqua des troupeaux de femmes, comme plus tard les chiens, les bœufs, les moutons.

Cette idée peu chevaleresque contenait en germe toute la civilisation moderne. La femme une fois devenue la propriété du mâle, celui-ci s'y attacha peu à peu par ce sentiment qui attache l'homme à ce qu'il possède. Cela ne l'empêcha pas de la maltraiter, de la tuer même, soit pour la punir, soit pour la manger. Mais cette situation créait entre la femme et son maître un lien, un rapport qui devait nécessairement se modifier et se perfectionner, au moins chez les races les plus intelligentes, par la cohabitation prolongée.

L'appropriation de l'enfant suivit naturellement celle de la mère. L'homme eut son troupeau d'enfants comme son troupeau de femmes. Nous avons déjà les éléments matériels de la famille. Mais il y manque et il y manquera longtemps le sentiment familial. C'est par la femme qu'il commence.

L'instinct maternel, qui jusqu'alors suffisait pour attacher la mère à son petit jusqu'à l'âge où il pouvait à peu près chercher seul sa nourriture, se transforme, se complète progressivement par le fait seul que l'enfant désormais reste avec elle et fait partie du même troupeau.

D'un autre côté, parmi les femmes, il s'en trouve que le maître préfère aux autres et auxquelles il s'attache d'un sentiment personnel, qui n'est plus seulement celui de la propriété. Combien a-t-il fallu de siècles pour que ce germe d'amour conjugal se produisît? Personne ne pourra sans doute jamais le dire, mais il suffit qu'il se soit produit. Cette préférence pour quelques-unes des mères eut pour conséquence une préférence analogue pour leurs enfants. C'est ainsi qu'au milieu de cette famille bestiale, par l'affection, peu à peu, se créa la famille morale.

Ce serait cependant une singulière illusion de s'imaginer que la famille est dès lors semblable ou même analogue à ce qu'elle est maintenant chez nous. Un trait des plus étranges, mais des mieux constatés par les observations unanimes des voyageurs chez les races sauvages, c'est que la consanguinité, la filiation du père à l'enfant, n'y tient aucune place. Il n'y a chez le père absolument rien qui corresponde à

l'instinct maternel de la femme. Le père garde autour de lui ses enfants comme il a gardé ses femmes, pour les faire travailler à son profit. Cette habitude de vivre en commun produit l'affection entre le père et l'enfant, mais la filiation, la « voix du sang « n'y est pour rien.

Aussi la famille proprement dite est-elle constituée tout autrement que chez nous. La filiation par les femmes, ce qu'on désigne sous le nom de *matriarcat,* est le fait général, parce que seule elle peut être constatée matériellement. C'est le résultat logique de la promiscuité primitive. Dans ces conditions le père était inconnu. Par la même raison, le plus proche parent est l'oncle. Il n'y a pas de parenté entre le père et le fils. Il n'y a qu'un rapport de propriété, l'enfant appartenant naturellement au maître du troupeau dont fait partie la mère.

Mais le groupement familial n'en existe pas moins, et c'est là le fait important, car c'est de ce groupement primitif que sortira par voie d'addition tout le développement social. Les enfants réunis autour du maître (1) ont à leur tour leurs femmes et leurs enfants, et la superposition de ces générations successives produit la horde qui finira par devenir la tribu chez les peuples chasseurs et pasteurs, la cité chez les races agricoles.

L'homme une fois sorti de l'isolement et devenu susceptible de sentiments affectueux s'élève par là même à la vie morale. C'est déjà l'animal sociable d'Aristote, et cette sociabilité ne tarde pas à se développer et se ramifier en une foule de sentiments qui sortent du cadre de la famille.

Tout d'abord, la constitution de la horde crée entre ceux qui en font partie des intérêts communs. Les petits, dès qu'ils en ont la force, suivent leur maître à la chasse et

(1) Il est bon de remarquer que, dans les groupes de la race blanche, la plus apte à la civilisation, le mot *père* signifie d'abord maître. Le *pater familias* des Latins veut dire primitivement le maître du troupeau d'esclaves. *Familia,* famille, a la même étymologie que *famulus,* esclave.

l'aident à attaquer d'autres hordes ou à se défendre contre les agressions. La vie de relation, qui a commencé du jour où le groupe s'est formé, détermine nécessairement et répartit les fonctions. Chez les races intelligentes, chez les Aryas par exemple, nous trouvons dans les plus anciens monuments de la langue que les noms qui désignent les divers membres de la famille marquent en même temps la fonction de chacun. Le père est celui qui commande, protège et nourrit; la mère est celle qui crée et qui mesure les tâches; le frère est le soutien de la sœur, et celle-ci est chargée de soigner et de traire les vaches.

Chacun, par conséquent, travaille pour tous; les intérêts de chacun se concilient par cette première division du travail; la communauté des dangers, en s'y ajoutant, finit par créer, sinon l'idée, du moins un sentiment plus ou moins vague de solidarité, dont le développement fera le fond des civilisations futures, et finira, espérons-le, par en éliminer toutes les institutions égoïstes par lesquelles s'explique la persistance des luttes civiles et internationales. L'égoïsme sauvage de l'individu isolé s'atténue par la substitution de l'égoïsme plus large de la famille, de la tribu, et cet élargissement suffit pour qu'on puisse dès lors prévoir toute la suite des sentiments qui transformeront peu à peu, par des habitudes lentement acquises et grâce à l'influence de l'hérédité, la nature de l'animal humain, et aboutiront plus tard à la conception des droits et des devoirs.

Par le fait seul de l'institution et de l'élargissement du groupe familial, ces êtres, auparavant isolés, dispersés, et par conséquent hostiles d'individu à individu, parce que les intérêts individuels étaient contraires, chacun ayant toujours à craindre qu'un autre lui ravisse le produit de sa chasse, son arme, son vêtement, son gîte, etc., auront surtout désormais des haines et des luttes de groupe à groupe; mais dans l'intérieur même du groupe régnera une paix relative, qui peu à peu les accoutumera à concevoir par comparaison les avantages de la paix sur la guerre et qui

permettra à un certain nombre de sentiments plus humains et même de vertus de naître et de se développer.

Une autre conséquence utile du groupement, c'est la multiplication plus rapide de l'espèce. Tant que s'impose l'isolement, la femme, qui peut à peine se nourrir, abandonne l'enfant avant qu'il soit assez fort pour lutter contre les dangers de toutes natures auxquels il est exposé. La plupart périssent enlevés par la famine, dévorés par les animaux sauvages. Une fois, au contraire, qu'il fait partie d'un groupe mieux armé pour la lutte, il en partage la destinée; les causes de mortalité diminuent dans une proportion considérable, et le groupe s'accroît rapidement. En même temps, l'accroissement de puissance qui en résulte rend la chasse plus productive et l'alimentation plus assurée. Aussi l'homme n'est-il plus uniquement dominé par la préoccupation de trouver à manger. Les avantages de ce groupement amènent les êtres qui en font partie à le concevoir comme une sorte de contrat d'assurance mutuelle contre la faim et contre les entreprises hostiles. La hiérarchie des fonctions, qui est une ébauche d'organisation sociale, les accoutume à la discipline, au respect du chef. On admire, on aime le guerrier qui dans les combats déploie le plus de force et de courage pour la défense commune, et ces sentiments le suivent jusqu'après sa mort. Au contraire, on hait et l'on méprise le lâche qui, préférant le soin de sa propre vie au salut de tous, se dérobe à l'obligation de combattre pour les siens.

C'est ainsi que le sentiment de l'intérêt individuel aboutit naturellement, par la communauté des intérêts, à la conception inconsciente, mais réelle, du contrat social. Nulle part cette conception n'est formulée, mais elle est au fond même des choses, et se manifeste dans les esprits par les conséquences qu'elle y produit. Elle résulte nécessairement de l'habitude de la vie commune et de l'identité des intérêts, sans qu'il soit besoin d'en chercher l'explication dans des conventions formelles auxquelles on ne songera que des

milliers d'années plus tard. Il se présente sous la forme plus ou moins vaguement entrevue de l'obligation, qui dérive simplement et nécessairement de la vie de relation, telle qu'elle se constitue dès l'apparition de la famille. Chasser et combattre pour tous comme pour soi-même devient un devoir par le fait seul que les membres du groupe ont pris l'habitude de partager la même proie, de courir les mêmes dangers, de combattre les mêmes ennemis. Chacun, accoutumé à compter sur les autres, voit naturellement un traître dans celui qui ne veut prendre de l'union que les avantages sans en supporter les charges, de même qu'il voit un héros dans celui dont le courage donne au groupe plus qu'il n'en reçoit.

Toutes ces idées sont bien loin d'avoir dans l'esprit de nos sauvages ancêtres la précision que nous forcent à leur donner les expressions du langage moderne. Ce sont des germes, des embryons d'idées, sous leur forme la plus vague, la plus indécise, la plus inconsciente, mais il n'en est pas moins vrai que c'est de ces germes que sortira plus tard le faisceau des idées morales qui constituent la civilisation moderne et dont le développement se continue sous nos yeux. Nous sommes également dans l'impossibilité d'en marquer la progression au milieu de la série indéfinie des imperceptibles modifications que leur a fait subir successivement la longue incubation des siècles. Mais pour peu que l'on réfléchisse à la lenteur désespérante qui s'impose encore de nos jours à la réalisation des moindres progrès, dans nos sociétés pourtant si fières de la grandeur de leurs conceptions, il sera facile de comprendre combien il a dû falloir de siècles à nos misérables ancêtres, combien d'expériences accumulées, combien de souffrances subies pour les amener de l'égoïsme féroce et imbécile des premiers âges à ces rudiments de vie morale qui résultent de la pratique de la vie commune dans la famille et dans la tribu.

CHAPITRE III.

TROISIÈME PÉRIODE : DÉVELOPPEMENT DU SENS MORAL DANS L'HUMANITÉ.

Nous avons vu comment s'est constituée la famille par la cohabitation du père, de la mère et des enfants. Les enfants, en formant de nouvelles familles groupées autour du père et de la mère, ont formé la horde, la peuplade plus ou moins errante, suivant qu'ils étaient chasseurs ou pasteurs. Quand l'agriculture fixa au sol la tribu, alors commença une ère nouvelle qui produisit la cité, la patrie. Le contrat d'assistance mutuelle qui liait les hommes pour la défense commune de leur territoire de chasse ou de leurs pâturages prit un caractère particulier par suite du sentiment nouveau qui fit son entrée dans le cœur de l'homme. Le territoire de chasse ou de pâturage est presque uniquement pour lui une propriété, qui n'a guère de prix à ses yeux que parce qu'elle lui fournit les aliments nécessaires à sa subsistance. C'est pour cela qu'il la défend, mais il n'hésite pas à la quitter s'il voit la possibilité de s'assurer un autre territoire plus riche en gibier ou en pâturages. L'habitude de camper et de changer de campement selon les nécessités des saisons ne lui permet guère de s'attacher à un sol qu'il est toujours sur le point d'abandonner.

La situation est tout autre pour l'agriculteur qui a sa case particulière et son champ à cultiver. L'appropriation (1) du

(1) Chez beaucoup de peuplades agricoles, la terre appartient à la communauté. Nous n'avons pas à chercher lequel des deux systèmes est préférable. Dans l'un comme dans l'autre, l'homme demeure fixé au sol beaucoup plus solidement que les tribus de chasseurs et de pasteurs, et c'est ce qui importe pour notre démonstration.

sol ouvre une source d'impressions personnelles qui, en se combinant avec les intérêts communs de l'association, donnent naissance au sentiment et à l'idée de patrie. C'est encore une transformation de l'égoïsme primitif. A l'amour de la famille et de la tribu s'ajoute celui de la terre elle-même et de la cité, qui devient le centre commun et la protectrice de tous les intérêts particuliers. Ces relations nouvelles créent pour chacun des droits et des devoirs nouveaux. Ce sont ceux que nous allons examiner maintenant.

La vie agricole suppose une vertu qui manque pendant bien longtemps à l'homme primitif et qui marque un développement intellectuel que n'ont pas encore atteint la plupart des sauvages, la vue plus ou moins lointaine de l'avenir, la prévoyance. C'est là un progrès considérable, auquel on n'a dû arriver qu'au prix de bien douloureuses expériences. Pour que des êtres aussi insouciants du lendemain aient pu se décider à travailler en vue d'un profit aussi éloigné, il a fallu évidemment une longue suite de privations et de souffrances, et l'impossibilité bien constatée de pouvoir se procurer autrement de quoi vivre. Mais c'est la privation qui est la grande éducatrice de l'humanité, tant que ses facultés intellectuelles ne sont pas assez développées pour qu'elles suffisent à la mettre d'avance en garde contre les souffrances qui résultent de l'imprévoyance.

On ne peut pas dire, il est vrai, que la vie agricole produise nécessairement une civilisation supérieure, puisqu'on trouve ce genre d'existence chez un grand nombre de peuplades sauvages qui paraissent condamnées à rester stationnaires. Il faut croire cependant que cette persistance dans l'état de sauvagerie tient à certaines conditions particulièrement défavorables pour le progrès, car il est à remarquer, comme le fait justement observer le docteur Letourneau, que « toutes les grandes civilisations, toutes celles qui ont su grouper et produire de vastes agglomérations d'hommes, toutes celles qui sont devenues de vrais foyers, auxquels le

genre humain s'est réchauffé et éclairé, toutes ont été basées sur l'agriculture (1). »

Ce résultat est facile à comprendre, d'abord à cause du développement intellectuel que suppose l'industrie agricole, et ensuite à cause du milieu favorable qu'elle crée pour la plupart des vertus sociales.

Outre la prévoyance, l'industrie agricole exige une variété d'observations, de comparaisons, de recherches et une application au travail que ne réclament pas au même degré la poursuite du gibier ni même l'élevage du bétail, tel qu'il était pratiqué chez les peuples pasteurs. De plus, l'agriculture crée l'échange, le commerce, et par le commerce l'habitude d'une certaine probité dans les transactions, sans laquelle les relations de cette nature deviendraient bientôt impossibles. Enfin l'agriculture est par elle-même ennemie de la guerre, qui ravage les champs et est incompatible avec la continuité des soins qu'exige la culture de la terre. Malheureusement les populations agricoles, étant le plus souvent entourées de peuplades qui suivent un genre de vie différent, ont été obligées pour se défendre de créer des castes militaires qui peu à peu ont imposé leur domination à leurs concitoyens, et qui, n'ayant d'autre mission que la guerre, ont en partie supprimé les effets pacifiques qui devaient logiquement résulter de cette nouvelle organisation sociale. Il est vrai que la guerre dans ces conditions a changé de caractère. Au lieu de massacrer les captifs, comme on avait fait jusque-là, on les réduisit en esclavage et on les employa à la culture des champs et aux travaux des diverses industries nées de l'agriculture.

Il est étrange de dire que l'esclavage ait été un progrès, et cependant ce progrès est incontestable. Outre qu'il a rendu la guerre moins féroce et moins sanglante, il a procuré à un grand nombre d'hommes des loisirs dont la plupart sans doute ont abusé, mais que d'autres ont pu employer à des

(1) *La Sociologie*, par le docteur Letourneau, p. 543-544. (Bibliothèque des sciences contemporaines.)

études, à des travaux intellectuels, qui leur eussent été probablement impossibles sans cela, et qui ont plus tard profité à tout le monde. De plus la femme, sur laquelle retombait en grande partie le poids du travail agricole et industriel, s'est trouvée allégée d'autant (1).

Cet allégement de la femme a eu des conséquences très considérables chez les races les plus intelligentes. La famille, ébauchée par la domestication de la femme et des enfants, s'est complétée par son séjour permanent à la maison, au milieu de ses enfants. C'est là qu'a commencé véritablement son rôle d'épouse et de mère de famille, et cette transformation est un effet de l'esclavage. L'esclavage

(1) Chez la plupart des nations sauvages, la femme est une véritable bête de somme. On l'écrase de travail et, en cas de disette, on la mange. En Australie, elle suit les hommes à la chasse en portant ses enfants, le mobilier de la famille, un tison allumé, etc. Sur le bord de la mer, c'est elle qui doit plonger pour recueillir les coquillages, qui constituent le fond de l'alimentation. Chez les Hottentots, chez les Cafres, au Gabon, c'est la femme qui construit les habitations, qui confectionne la poterie. Partout elle laboure la terre, sème et récolte. Dans le Darfour, elles suivent à pied, chargées des bagages et des provisions, leur seigneur, tranquillement assis sur son âne. Jamais ne se présenterait à l'esprit d'un sauvage l'idée de venir en aide à la femme, écrasée de fatigue, ni de l'admettre à manger avec lui. Elle lui sert humblement sa nourriture et ronge les débris qu'il lui laisse ou lui jette. Dans la plupart des îles polynésiennes, les femmes recueillent et préparent les aliments de leur maître, soit en brisant péniblement le fruit du *pandanus* pour en extraire le noyau, soit en passant des heures entières dans l'eau jusqu'à la ceinture, les pieds nus sur des coraux tranchants, exposées aux ardeurs du soleil, à pêcher du poisson ou des coquillages. Dans la petite île de Rupa, tous les hommes sont sacrés pour les femmes, et celles-ci doivent toute l'année leur mettre elles-mêmes les morceaux dans la bouche ; ce qui, dans les autres îles, ne se fait que dans les cas de *tabou*. Les exemples de ce genre pourraient être multipliés à l'infini. Il n'y a pas du reste à s'en étonner. C'est l'effet naturel de l'égoïsme primitif, qui ne connaît d'autre droit que la force. La femme étant moins forte que l'homme est opprimée. Il serait étrange et contradictoire qu'il en fût autrement dans les sociétés primitives.

a produit dans le monde assez de hontes et de misères pour qu'on doive reconnaître les services qu'il a pu rendre à un certain moment de l'évolution des sociétés humaines. Il n'est pas même impossible qu'il ait contribué en partie à la substitution de la monogamie à la polygamie. Du moment que le travail de l'esclave remplace celui de la femme, l'homme a moins d'intérêt à posséder plusieurs femmes.

« Avec l'établissement de la monogamie, le sort de la femme s'améliore de plus en plus. De la condition de chose possédée, elle s'élève peu à peu jusqu'à devenir une personne. Longtemps on la marie, sans même la consulter, parfois même avant qu'elle soit sortie de l'enfance. La famille, les parents contractent pour elle, d'abord en la troquant soit contre des présents, soit contre une somme d'argent, quand il existe une monnaie. Peu à peu cependant elle acquiert une certaine indépendance. Tantôt le futur lui remet à elle-même sa valeur, qui lui constitue un douaire ; tantôt les parents lui allouent une dot, qui reste sa propriété. Une fois élevée à la dignité de propriétaire, la femme fut beaucoup plus respectée, tout en demeurant toutefois dans un état de sujétion plus ou moins dure (1). »

Il serait sans doute exagéré de dire que la polygamie est incompatible avec l'amour conjugal, mais il est certain que c'est surtout dans le mariage monogame qu'il trouve le milieu le plus favorable à son développement. On peut en dire autant de l'amour paternel et de l'amour filial. Il est incontestable que ces sentiments, inconnus certainement aux hommes des premiers temps et encore ignorés d'un grand nombre de peuplades sauvages, se trouvent chez d'autres sous la forme d'instincts déjà assez développés. Or un instinct étant nécessairement un fait d'hérédité, le résultat d'une longue habitude transmise de génération en génération, il faut bien admettre que ces sentiments se sont produits depuis des siècles, par le seul fait du groupement

(1) Dr Letourneau, *la Sociologie*, p. 359. (Bibliothèque des sciences contemporaines.)

familial (1). Mais il a fallu pour cela que l'antique promiscuité eût fait place a des unions plus régulières, qui permissent aux pères et aux enfants de se reconnaître. Là où la monogamie a été définitivement établie et les rapports de consanguinité nettement déterminés, tous les obstacles à cette reconnaissance se sont trouvés éliminés, et l'intimité familiale a naturellement produit des affections plus vives et plus durables.

Ce développement des sentiments affectifs dans l'humanité est un des faits les plus importants de son histoire morale, car c'est lui qui a fondé définitivement la famille, dont la cité n'est qu'une extension.

La cité agricole et industrielle n'a pas seulement perfectionné la famille, elle a fait le citoyen et créé la patrie. La horde, la tribu, ne sont que des ébauches d'organisation. Elles n'établissent entre leurs membres qu'un lien commun, l'obéissance de tous au même chef, en vue d'un seul intérêt, celui de la défense contre les agressions étrangères. Lorsqu'aucun danger ne menace, le lien social se relâche : les relations entre ses membres sont le plus souvent intermit-

(1) L'amour filial n'existe guère chez les sauvages. L'amour de la mère pour ses enfants est toujours plus vif que celui du père, mais ni l'un ni l'autre ne subsiste guère au-delà de l'âge où l'enfant peut vivre par lui-même. C'est là ce qui constitue la principale différence, au point de vue de ces sentiments, entre les sauvages et les civilisés. « C'est seulement, dit le docteur Letourneau, quand une longue culture a développé la vie mentale, élargi l'horizon intellectuel et créé des sentiments affectifs, que l'amour instinctif des progéniteurs pour leur progéniture peut s'ennoblir et persister bien au-delà des nécessités physiologiques. Des liens durables unissent alors les parents et les enfants, car les sentiments et les idées de ceux-ci se sont plus ou moins modelés sur les sentiments et les idées de ceux-là, par suite d'une longue et intime cohabitation. En outre, les uns et les autres ont pris leur part du fonds mental de la race ou de la nation, sans parler des intérêts d'argent, du souci de la position sociale, mobiles bien puissants dans les sociétés dites *civilisées*. Mais, chez le sauvage, tout cela n'existe encore qu'à l'état inchoatif (*). »

(*) Letourneau, *la Sociologie*, p. 139, 140. (Biblioth. des sciences contempor.)

tentes. Dans la cité, organisme complet, où la hiérarchie des fonctions est clairement déterminée, où la loi protège à l'intérieur tous les intérêts comme l'institution militaire les protège contre le dehors, où les droits et les devoirs de chacun sont nettement définis — je suppose la cité libre d'Athènes, par exemple — chaque homme est citoyen, juge et soldat, chacun prend part à la conduite des affaires publiques, à la confection des lois qui protègent la vie, la propriété, tous les intérêts, à leur application, à la nomination des magistrats, à la défense du territoire. De là mille liens divers qui attachent chaque citoyen aux autres et tous à la patrie.

Il semble que l'homme parvenu à ce point n'ait plus qu'à se laisser aller pour arriver à la morale parfaite, c'est-à-dire au bonheur complet.

Le groupe, protégé par son union même et par les remparts de la cité contre les subites incursions des pillards, accumule tranquillement les richesses qui le mettent à l'abri du besoin et par conséquent des compétitions violentes qui en résultent. A l'intérieur, des lois sévères, soutenues par une police vigilante, surveillent et répriment toute atteinte aux personnes et à la propriété et façonnent les citoyens au sentiment et au respect de la justice. La prolongation même de la paix et de la sécurité dispose progressivement les esprits à en mieux sentir les bienfaits ; les obstacles qu'opposent les lois aux manifestations de l'égoïsme brutal les préparent peu à peu à des tendances contraires. Les affections de famille deviennent de plus en plus vives et profondes, par l'intensité et la continuité de la vie commune, et ce développement des aptitudes affectueuses se manifeste en dehors de la famille où elles sont nées par les nombreuses amitiés qui s'établissent entre les hommes nés de familles différentes, par ce sentiment particulier de sympathie et de fraternité qui unit entre eux les concitoyens, par l'amour enfin que tous portent également à la patrie commune.

Mais ce n'est pas tout. Outre les besoins organiques et

affectifs, l'homme a encore d'autres besoins, qui, pour n'être sentis — quelques-uns du moins — que quand il est parvenu à un développement assez considérable, n'en sont pas moins vifs et impérieux, je veux dire les besoins intellectuels. La poésie, les arts, qui représentent le côté intellectuel de la vie sensitive, les études historiques, politiques, philosophiques, mathématiques, la recherche de la vérité en tout ce qui concerne l'homme et la nature, trouvent dans la cité des facilités qui lui manquent partout ailleurs, et la satisfaction de cette curiosité est pour les esprits qui l'éprouvent la source d'un bonheur bien supérieur à tous les autres.

Or le caractère propre des besoins affectifs et intellectuels est, comme nous le démontrerons, d'être éminemment conciliables avec les mêmes besoins chez autrui. Tandis que la lutte pour l'existence est la loi du monde primitif, en proie à l'égoïsme impérieux et féroce des besoins nutritifs, le développement des besoins affectifs et intellectuels diminue progressivement les causes de compétition et de haine, et les remplace dans une proportion croissante par des causes directement contraires, dont l'effet logique est de produire une somme correspondante de bonheur.

Enfin le citoyen de la cité libre est continuellement distrait de la préoccupation exclusive des intérêts égoïstes par celle de l'intérêt public. Juges, électeurs, magistrats, soldats, toutes les fonctions de la vie civique le rappellent sans cesse au sentiment de la justice, de l'utilité générale, et le façonnent à l'intelligence et à la pratique de la solidarité sociale et des vertus qui en dérivent. C'est ce qui constitue principalement la supériorité du régime républicain sur tous les autres.

Il est manifeste que si rien ne venait troubler la marche de ce progrès, la sociabilité arriverait assez vite à dominer tout le reste et à ne laisser subsister des préoccupations de l'intérêt individuel que ce qui peut facilement se concilier avec le bien de tous. Malheureusement les causes de per-

turbation ne manquent pas et elles ne paraissent pas près de disparaître entièrement.

Toutes proviennent d'une source unique, toujours la même, celle qui de tout temps a fait le malheur de l'humanité, l'égoïsme inintelligent qui sacrifie les biens réels, la satisfaction des besoins affectifs et intellectuels à celle des appétits grossiers et des passions violentes. C'est que, en effet, à côté de la faible partie de l'humanité que le progrès a amenée à comprendre la solidarité, à aimer par-dessus tout les biens dont le propre est de se concilier avec l'utilité générale, il subsiste jusque dans nos sociétés les plus civilisées une immense majorité de demi-sauvages chez qui persistent les préoccupations égoïstes des temps antérieurs. Par un effet déplorable d'un atavisme, que pourrait atténuer une éducation vraiment morale (1), par la persistance des misères qu'entraîne l'insuffisante satisfaction des nécessités physiques, la plupart restent presque exclusivement accessibles au sentiment des besoins égoïstes, qui produisent fatalement les conflits et perpétuent sous sa forme la plus grossière la lutte pour l'existence des premiers âges. Durant de longs siècles on continue à faire la guerre pour avoir des esclaves, dont le travail doit nourrir les vainqueurs, pour piller les richesses des vaincus, pour conquérir des territoires, enfin pour acquérir la gloire, car nous sommes encore à ce point entichés de l'admiration de la force, qu'il suffit de ravager un pays et d'être un brigand heureux pour devenir un héros.

La cupidité, qui voit dans la guerre le moyen de s'enrichir par le pillage des contrées soumises; la paresse, qui épargne la vie des vaincus, afin de se faire nourrir par leur travail; l'ambition, qui cherche le pouvoir ou la gloire, et qui pour

(1) Il ne faut jamais compter que des enfants puissent être du premier coup transformés par l'éducation même la mieux entendue. Tout ce qu'il est raisonnable d'espérer, c'est que l'effet de cette éducation arrive à se manifester sérieusement à la deuxième ou troisième génération.

se satisfaire ne craint pas de compromettre la vie et les intérêts de plusieurs millions d'hommes, dans l'espoir trop souvent fondé que leur imbécillité lui sera reconnaissante du mal qu'elle leur aura fait, peuvent être comptées parmi les plus redoutables fléaux de nos sociétés soi-disant civilisées et libres ; mais il s'en faut que ce soient les seules formes sous lesquelles l'égoïsme continue à exercer ses ravages et à enrayer la marche de l'humanité vers la paix et le bonheur universels.

Il ne sévit pas moins à l'intérieur des cités, par l'établissement et le maintien des castes privilégiées, qui, pour garder leur situation exceptionnelle, s'appliquent plus ou moins inconsciemment à retenir le reste des citoyens dans l'ignorance et la misère. Dans les unes, ces castes sont fermées et le plus souvent inaccessibles aux autres citoyens. On naît privilégié, mais on ne le devient guère, sauf des cas tout à fait exceptionnels. Ce sont les castes nobiliaires ; là où elles dominent, il n'y a ni droit ni justice que pour elles seules. Elles ont même leur religion à part, presque leur Dieu particulier, un Dieu à leur image, dédaigneux des petites gens et plein d'indulgence, de considération, presque de respect pour les fils des grandes familles. On sait quelles haines engendre cet égoïsme superbe ; rien ne corrompt ni ne dégrade plus vite les populations qui lui sont soumises. Il déprave et abaisse les privilégiés eux-mêmes, parce que le premier droit que leur confère le privilège est de ne rien faire, de vivre en parasites sur les réserves sociales, ce qui a pour conséquence fatale de leur faire descendre rapidement toutes les pentes de la vie physique, intellectuelle et morale, jusqu'au dernier degré de l'idiotie et de l'abjection. Il déprave également les victimes du privilège, par l'exemple donné, par l'incapacité légale de se mêler aux affaires publiques, par l'abaissement systématique des esprits, par le soin qu'on prend d'entretenir ces deux grandes corruptrices, la misère et l'ignorance, par l'exagération et la continuité de l'effort qu'exige des faibles le parasitisme insatiable des puissants.

Là où l'aristocratie d'argent a remplacé l'aristocratie de naissance, l'accès en paraît plus facile, puisqu'il suffit de s'enrichir pour se trouver de plain-pied avec les chefs de la société ; mais le difficile est justement de s'enrichir, dans un pays où la richesse donne tous les droits. Avant d'y atteindre il faut surmonter ou briser une foule d'obstacles que les riches, naturellemement chargés de faire et d'appliquer les lois, ont élevés comme autant de barrières entre eux et les autres. En dépit des déclamations qui présentent l'aristocratie d'argent comme ouverte à tous, il n'y a guère de forteresse mieux défendue que les forteresses légales qui, dans les pays de ploutocratie, protègent la toute-puissance des enrichis contre les efforts et les empiètements de ceux qui ne le sont pas. Le développement même des industries, grâce à la concurrence acharnée des égoïsmes, contribue à entretenir et à augmenter ces inégalités. La division du travail, qui est un progrès au point de vue de la rapidité de la production, devient, par son exagération, une cause d'abaissement et de servitude pour le plus grand nombre. Elle crée des classes de parias que la spécialité excessive de leurs aptitudes livre au bon plaisir des chefs d'industrie, puisqu'elle leur interdit toute occupation en dehors de celle-là seule à laquelle ils sont habitués. Enfin l'ignorance où on les tient systématiquement les soumet eux aussi à l'empire exagéré des mobiles égoïstes, en les condamnant à la préoccupation trop constante des besoins nutritifs.

De là pour la cité des dangers continuels, par suite des haines qui résultent fatalement de cette lutte pour l'existence; de là l'impossibilité pour les cités de réaliser les progrès auxquels elles semblent appelées et qui sont tous tenus en échec par le vieil ennemi de toute civilisation, l'égoïsme nutritif. C'est donc cet égoïsme qu'il faut s'appliquer, sous peine de décadence, à désarmer et à transformer en détruisant les causes de souffrance qui le maintiennent dans nos sociétés (1).

(1) Nous nous arrêtons à la cité, bien que la cité ne soit pas le dernier terme de l'évolution sociale, telle qu'elle s'est accomplie

dans le passé. A la cité il faudrait ajouter la nation, les grandes agglomérations d'hommes, comme celles de la Chine, de l'Assyrie, de la Perse, de Rome et des États modernes. Mais je dois dire que, tout en reconnaissant la légitimité et parfois la nécessité de ces agglomérations à certains points de vue particuliers, et spécialement au point de vue de la guerre qui les a créées, je ne crois pas qu'elles constituent un progrès au point de vue moral. Le progrès général et individuel me paraît avoir beaucoup plus de facilités dans les petits États comme la Suisse, le Danemark, la Grèce, la Belgique et la Hollande, ou dans des États constitués par fédération comme les États-Unis d'Amérique, que dans les grands États centralisés, où la même routine absorbe impérieusement dans une unité factice ou funeste toutes les diversités de climats, de tempéraments, d'aspirations. Voilà pourquoi, dans ce rapide exposé de l'histoire morale de l'humanité, je m'arrête à la cité industrielle et agricole comme celle d'Athènes. Nulle part ailleurs l'homme n'est aussi mêlé à l'homme, et jamais l'humanité n'a été aussi près de prendre possession définitive du sentiment et de l'idée de la solidarité nationale. L'entrée en scène des brigands macédoniens, l'astucieux Philippe et le glorieux Alexandre, a fait au monde un mal qu'il sera toujours impossible d'évaluer à sa juste mesure. Sous prétexte de porter la civilisation grecque en Asie, où elle ne pouvait produire que des fruits sans valeur, ils l'ont détruite en Grèce, où elle n'avait plus que quelques progrès à faire pour laisser au monde un exemple, qui lui eût peut-être épargné bien des douleurs. Espérons qu'un jour, que bientôt, une décentralisation sérieuse, sans briser l'unité essentielle de la patrie, nous rendra la cité, si favorable au développement des besoins affectifs et intellectuels, si propre à tuer la routine et l'apathie par l'émulation qu'elle soulèverait entre les diverses parties de l'ensemble.

CHAPITRE IV.

LES CROYANCES ET LES DOCTRINES MORALES DU PASSÉ. LA MORALE VULGAIRE. — LE STOÏCISME.

L'homme primitif est misérable ; or, on sait que la misère exalte l'égoïsme, par la raison naturelle que les besoins non satisfaits deviennent de plus en plus violents. Il n'y a donc pas à s'étonner que chacun de nos premiers ancêtres ait été uniquement préoccupé de pourvoir à sa subsistance, sans s'inquiéter de l'intérêt ou du droit d'autrui. Ce sont des animaux féroces qui ne connaissent d'autre droit que la force et qui ne respectent la proie du voisin que quand ils ne peuvent pas la prendre. Quand la prévoyance s'éveille en eux et qu'ils sont devenus assez intelligents pour comprendre l'utilité qu'ils peuvent retirer du travail des autres, ils s'entourent de troupeaux de femmes et d'enfants qu'ils dressent à chasser pour eux. Puis ils ont des chiens, des captifs qu'ils font travailler. Les esclaves, les sujets — *subjecti* — nourrissent leurs maîtres et leurs chefs. Alors se forment par la conquête, par le vol à main armée, par le droit de la force, les grands empires. Les vaincus adorent les vainqueurs, et la gloire s'ajoute à la richesse et à la puissance.

Pourquoi ? l'Evangile nous l'explique : *Omnis potestas a Deo*. Toute puissance vient de Dieu. Les grands, les rois, les nobles, les maîtres ont été choisis par les dieux. Cela explique tout, légitime tout. Le reste va de soi, et les sujets sont contraints d'obéir. Dira-t-on que les puissants abusent de leur force ? C'est là une idée toute moderne. A quoi bon la force, si ce n'est à écraser les faibles ? A quoi servirait la puissance, si ce n'est à assouvir les égoïsmes, à tirer des vaincus tout ce qu'ils peuvent produire ?

Vous demandez par quoi ces puissants ont mérité la faveur des dieux et le choix qui en a fait les maîtres du monde ? Encore une idée absolument inintelligible pour l'humanité d'il y a seulement trois ou quatre mille ans. *Spiritus flat ubi vult*. Les dieux choisissent qui ils veulent. Ce n'est pas le mérite qui détermine leur préférence; c'est tout au contraire leur préférence qui fait le mérite.

C'est la morale de la grâce dans toute sa naïveté. Nous la trouvons plus tard nettement et audacieusement exposée et expliquée par des hommes dont la logique impérieuse ne recule jamais devant l'absurde : Paul et Augustin. Chez nos ancêtres préhistoriques, la même morale domine avec d'autant plus d'autorité qu'elle est absolument inconsciente et qu'ils n'éprouvent nul besoin de s'en faire la théorie à grand renfort de syllogismes. Elle n'est pour eux que la traduction immédiate et fidèle du fait lui-même tel qu'ils l'ont devant les yeux. Ce fait, c'est que tel est fort, tandis que tel autre est faible. Pourquoi? C'est déjà beaucoup qu'ils se le demandent et qu'ils cherchent au fait une raison. Cela seul prouve que ce sont déjà des animaux d'une nature supérieure aux autres. Mais comme ce sont des ignorants, ils ne peuvent atteindre aux causes naturelles et ils s'arrêtent aux niaiseries théologiques.

Voilà donc un premier point qui a son importance : Droit de la force, mépris et exploitation du faible (1), grâce arbitraire des dieux.

(1) Nous trouvons de cela dans Homère un exemple bien frappant. Quand Hector vient d'être tué par Achille, la malheureuse Andromaque se lamente et déplore le sort futur de son fils Astyanax : « Maintenant qu'il est orphelin, il n'aura plus que des ennemis ; s'il va en pleurant auprès des amis de son père, il se verra repoussé de partout, et un enfant plus heureux que lui le frappera et le chassera en lui disant : « « Hors d'ici, toi dont le père ne « mange plus avec nous ! » Si c'est là le sort qui attend Astyanax, le petit-fils du roi Priam, le fils du héros qui seul pendant dix années a soutenu l'effort des Grecs et qui est mort en combattant pour sa patrie, quel devait être celui des pauvres enfants qui n'avaient pour les protéger aucun des souvenirs de ce genre?

Mais voici qui est bien plus étrange. Les actes et les mots sont aussi des dieux. Ils ont leur puissance propre, témoin les rites, les formules, les malédictions et les bénédictions. La sorcellerie n'est autre chose que la religion issue de cette antique croyance, encore beaucoup plus répandue qu'on ne se l'imagine, même parmi les nations les plus civilisées. Qu'est-ce que la consécration eucharistique, qu'est-ce que le sacrifice de la messe, sinon un reste de cette bizarre superstition ? Le brahmanisme et le bouddhisme, comme le christianisme, ne sont que des transformations et des interprétations plus ou moins complètes et fidèles de ce magisme.

Mais si les actes et les mots ont par eux-mêmes une telle vertu qu'ils s'imposent à la volonté des dieux et des hommes, il n'est pas étonnant qu'ils portent en eux-mêmes leur propre moralité. Cette moralité, ils la transmettront à l'homme par simple contagion, comme une maladie. Il suffit de prononcer telle parole, de faire telle action pour être contaminé ou purifié, indépendamment de toute volonté bonne ou mauvaise. Les livres religieux et moraux de l'antiquité sont pleins de ces mentions de souillure et d'expiation. L'exemple le plus complet de l'application de ces idées, c'est le mythe d'Œdipe qui a tué son père sans le savoir et épousé sa mère sans le vouloir. Il est doublement souillé. Pour se purifier, il devra se rendre à Colonne, près d'Athènes, pour mourir dans le bois des Euménides.

La souillure d'une parole ou d'un acte ne peut être effacée que par la substitution d'un acte ou d'une parole contraires, et l'effet se produit infailliblement par lui-même, quelle que soit la situation morale de l'agent. Il ne s'agit pas ici de repentir ; l'agent est passif, et le remède opère exactement comme s'il s'agissait d'enlever avec de l'eau une souillure corporelle. C'est précisément ce qui explique l'emploi de l'eau lustrale dans les purifications anciennes, les ablutions des musulmans et l'usage persistant de l'eau bénite dans la religion chrétienne, sans compter la cérémonie du baptême qui lave l'enfant du péché originel.

Mais il ne faudrait pas croire que toutes ces idées, qui constituaient le bagage religieux et moral de nos ancêtres, et que nous retrouvons plus ou moins dans le nôtre, dérivent d'une conception unique, par une déduction parfaitement logique. Les sources d'où elles proviennent sont diverses ; et d'ailleurs une partie des diversités qui les distinguent se sont produites dans la suite des temps, et par conséquent correspondent à des degrés différents de l'évolution morale — ce qui n'empêche pas les premières de persister en même temps que les suivantes, pour le plus grand embarras des observateurs qui cherchent à démêler la série des transformations morales de l'humanité.

Nous avons noté jusqu'à présent les croyances au droit de la force, à la grâce gratuite des dieux, à la fatalité des choses, à la contagion morale des actes et des paroles indépendamment de toute intention de l'agent, soit pour le souiller, soit pour le purifier. Il faut noter également une autre conception ou plutôt un autre sentiment qui, autrefois comme aujourd'hui, chez les sauvages comme chez les civilisés, a eu de tout temps et partout une influence prépondérante sur la direction morale de l'humanité, je veux dire le respect ou la crainte de l'opinion. « Cela ne se fait pas ! » « Qu'en dira-t-on ? » et autres formules semblables, renferment pour une foule de gens tout le code de la loi morale. Cela s'appelle l'honneur ou les convenances, suivant l'importance de l'acte. L'amour de la gloire chez les anciens était une vertu essentielle, et cela se comprend si l'on songe aux efforts que la poursuite de ce but imposait aux énergies individuelles. Mais quand on examine de sang-froid les conditions auxquelles s'acquiert surtout la gloire, cette vertu commence à paraître aujourd'hui moins indiscutable. La voie la plus sûre pour l'atteindre, c'est la conquête, c'est-à-dire le brigandage à main armée sur une grande échelle, c'est-à-dire encore le mépris de la vie humaine et du droit, le massacre, le pillage, l'abus de la force sous les formes les plus repoussantes. Si le résultat est glorieux, il faut avouer que les moyens le sont moins. Mais

c'est ce dont la foule ne se préoccupe guère. Alexandre, César, Napoléon sont à ses yeux infiniment plus grands que Washington, Marceau et Bolivar.

Cela s'explique tout naturellement par l'abaissement moral de toutes les multitudes chez qui une longue habitude de soumission a implanté profondément le respect, l'adoration de la force. Aussi n'y a-t-il pas pour la morale de boussole plus inconstante et plus trompeuse que la crainte de l'opinion. Tout dépend du degré de développement intellectuel que suppose l'opinion; et il faut bien l'avouer, ce degré est bien peu élevé. Il n'y a pas à s'en étonner, quand on songe que l'opinion représente nécessairement l'état d'esprit des majorités, et que les progrès se font toujours par les minorités. Or, les progrès, surtout dans les idées morales, se produisent si lentement que l'opinion qui domine aujourd'hui en France, en 1884, ne diffère pas essentiellement sur bien des points de ce qu'elle pouvait être il y a cinq cents ans. Sur les moyens d'acquérir de la gloire, par exemple, je ne sais pas même si la moyenne de l'opinion des nations civilisées est de beaucoup en avance sur celle des Zoulous ou des Peaux-Rouges.

Ce que nous appelons l'honneur n'est guère mieux défini. Le duel, qui est chez nous une des principales manifestations de ce sentiment, est bien la chose la plus étrange et la plus illogique qui se puisse concevoir. Je comprends fort bien l'émotion qui est l'origine de cet usage. Rien n'est plus naturel, c'est-à-dire plus conforme à la nature du sauvage qui persiste en chacun de nous, que le désir de la vengeance. Nous trouvons un vrai et sensible plaisir à penser que nous pourrions bien donner un coup d'épée à l'homme qui nous a offensé. Je ne prétends pas que ce sentiment prouve un bien haut degré d'évolution morale, mais il est logique et parfaitement intelligible. Il faut même avouer que ce sentiment a son utilité sociale, en ce qu'il sert de frein à la brutalité égoïste, qui ne demanderait pas mieux que d'abuser de l'impunité.

Je comprends également le jugement de Dieu du moyen âge. Rien n'est plus conséquent avec l'idée de la Providence divine. Mais ce qui ne se comprend plus, c'est la signification que l'opinion moderne a donnée au duel. J'accuse un homme d'avoir manqué à l'honneur. S'il ne répond pas, il est honni. Mais il se réhabilite en me donnant un bon coup d'épée. Le fait incriminé n'en subsiste pas moins. N'importe, il s'est battu, c'est le plus honnête homme du monde ; il n'a pas même besoin pour cela de tuer ou de blesser son adversaire. Il suffit qu'il se batte. Du moment qu'un homme n'a pas assez peur de la mort pour se laisser donner impunément des gifles, il mérite l'estime de ses semblables. Cette substitution d'idées n'est-elle pas étrange ? Et ne voit-on pas tous les jours des coquins qui se font tuer le plus galamment du monde ?

Ce respect, ou cette crainte de l'opinion, est d'autant plus dangereux qu'il se concilie avec l'amour de la routine et la paresse d'esprit, qui sont des obstacles très sérieux au progrès social. L'homme se laisse déjà trop facilement asservir aux habitudes, qu'il décore volontiers du nom de convenances. Il faut respecter les convenances, tel est le principal argument qu'opposent aux innovations les plus sensées les esprits timides, et, au nom des convenances, une foule de gens se condamnent à suivre toute leur vie des pratiques qu'ils sont les premiers à déclarer absurdes et ridicules.

Nous allons voir maintenant intervenir un nouveau facteur.

L'homme, quelque peu psychologue qu'il soit dans les temps préhistoriques, finit cependant par s'apercevoir que le mal qu'on lui fait suscite en lui le désir de rendre une souffrance au moins égale à ceux qui l'ont fait souffrir, et que ce désir de vengeance, quand il se renouvelle, finit par devenir permanent. C'est la haine. La conduite contraire engendre — bien que plus lentement — un sentiment contraire. L'homme éprouve pour celui qui lui fait du bien une reconnaissance qui devient facilement de l'affection.

Cette observation psychologique, il la transporte à sa

rapports avec les dieux. Non seulement il aime les dieux qui le protègent, mais il conçoit que les dieux pourraient bien aimer les hommes qui leur font les plus belles offrandes. L'idée de réciprocité se fait jour dans l'intelligence humaine, et peu à peu amène son cortège de justice, de mérite et de démérite, de droit et de devoir, lesquels à leur tour entraînent historiquement la conception d'intention, de choix, de liberté morale, de libre arbitre.

Mais, s'il faut donner aux dieux ce qu'on a de plus précieux, il faut s'en priver soi-même : voilà l'idée de privation, de renoncement, de sacrifice, qui s'allie intimement à celle de mérite. C'est par là qu'on méritera la faveur divine.

Mais le renoncement s'explique encore autrement. Les dieux, dès le principe, ont été conçus comme des puissances jalouses, méchantes. Quoi de plus naturel, puisque, chez les hommes, les plus dangereux aux autres étaient les plus forts? La puissance ne pouvait se concevoir autrement que comme une facilité pour dépouiller les faibles. Par conséquent, les dieux devaient trouver plaisir à voir souffrir les hommes. Ils n'ont pas changé à cet égard : ils ont toujours une préférence pour ceux qui souffrent. On prétend que c'est par un sentiment de justice. « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. » C'est une erreur : il n'y a pas là le moindre sentiment de compensation. Les hommes qui imaginent cette explication se laissent aller à l'illusion du développement moral qui leur est personnel. Les dieux aiment ceux qui souffrent, parce que le spectacle de la souffrance les réjouit. Il ne s'agit pas de récompenser les malheureux que le sort a frappés, mais ceux qui s'imposent volontairement la souffrance. « Malheur à ceux qui rient ! » Le renoncement, la privation, la mortification sont des mérites par eux-mêmes aux yeux du Dieu des chrétiens, comme aux yeux de Bouddha, d'Allah et de tous les autres. L'ascétisme n' a pas d'autre explication. L'existence même du christianisme, fondé sur le supplice de Jésus-Christ, ne permet aucun doute sur cette étrange conception. Comme le

dit l'Église, il a souffert, il est mort pour nous, et cette souffrance et cette mort étaient seules capables de réjouir assez le cœur du Père pour qu'il se décidât à pardonner aux hommes la faute de leurs premiers parents. Les sacrifices humains n'y suffisaient pas : il lui fallait l'immolation d'un Dieu.

Des religions cette conception a passé dans la philosophie. L'expiation est une partie essentielle de la philosophie morale de Platon. Le renoncement, la résignation, la suppression des passions, la résistance aux besoins, la condamnation du désir et de la jouissance même intellectuelle, le dédain des conventions sociales, le mépris du mariage et des liens de famille, la négation des devoirs civiques constituent le fond de la doctrine d'Antisthène ; et tout cela se retrouve plus ou moins dans les grandes théories morales de l'antiquité, le stoïcisme, l'épicuréisme, d'où il est passé dans la morale chrétienne, telle que nous la voyons exposée dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, « le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes », disent ceux qui rêvent pour l'humanité l'idéal de la vie monacale.

Même quand les dieux entrent dans le domaine de la métaphysique et échappent au grossier anthropomorphisme des premiers temps, ils continuent à exercer sur la morale humaine une influence désastreuse. La perfection divine consiste alors dans une sérénité absolue qui devient le modèle de la perfection morale. L'essentiel est de leur ressembler. L'idéal stoïcien est l'ataraxie, eomme celui de l'épicuréisme est l'apathie, l'impassibilité ; mais, pour arriver à cet idéal, il faut supprimer la passion et la société, c'est-à-dire l'action et les conditions naturelles de la morale (1).

(1) Je n'ai pas besoin de dire que mon intention n'est pas de faire ici un exposé complet des théories morales de l'antiquité. Je ne m'occupe que de celles qui ont eu une influence réelle sur la société, soit en bien, soit en mal. Je laisse de côté celles qui ne sont pas sorties du domaine de l'école, à plus forte raison celles qui ne sont que des paralogismes, comme celle de Socrate et de

Ces doctrines ont eu leur raison d'être en des temps comme ceux où elles ont pris leur plus grand développement. On conçoit ce qu'elles ont pu avoir de séduisant, le stoïcisme surtout, sous l'horrible tyrannie des empereurs romains. Il était comme un asile où pouvait se réfugier la fierté des âmes comme celles de Thraséas et d'Épictète. Mais en réalité c'était une morale d'impuissance et de mort. En flattant l'orgueil individuel, elle pouvait faire quelque illusion sur son véritable caractère. En somme elle a été funeste par la satisfaction même qu'offrait sa grandeur apparente aux âmes indignées des spectacles présents. Comme toutes les doctrines de résignation et d'immobilité, elle débarrassait les citoyens du souci de l'action. Tous ces héros du stoïcisme ont su mourir courageusement. Quels sont ceux qui ont su agir ? Ils croyaient faire leur devoir en s'enfermant dans un silence dédaigneux en face de la tyrannie, toujours prêts à s'ouvrir les veines quand il le faudrait, mais sans se douter que la patrie pouvait leur demander autre chose. Pourvu qu'ils se montrassent fidèles à l'imitation de leur modèle idéal, le sage impeccable et impassible, supérieur aux rois et aux dieux, ils s'endormaient tranquilles dans une résignation

Platon. Du moment que l'on commence par poser l'absolu pour en déduire le réel, il est clair qu'on ne peut aboutir qu'à un cercle vicieux, puisqu'on ne peut évidemment tirer des entités métaphysiques que ce qu'on y a mis d'abord. Cette marche est juste l'opposé de la méthode scientifique.

La doctrine d'Aristote est plus sérieuse. Pour lui, le souverain bien de l'homme consiste dans l'emploi raisonnable de ses facultés, appliquées à la recherche des vertus individuelles et sociales, sous le contrôle de la science et de la sagesse. C'est bien là la morale qui convient à un philosophe, à un savant, à un penseur comme Aristote. Mais c'est une théorie bien aristocratique, au moins dans la forme, pour le commun des mortels. Aussi n'a-t-elle pas eu grande influence sur le développement des civilisations. Nous ne nous y arrêterons donc pas, malgré certaines affinités avec celle que nous exposons nous-même dans ce volume. Nous ne devons pas d'ailleurs oublier que cette théorie conduit logiquement Aristote à maintenir l'esclavage. C'est encore une morale de caste.

qui, pour être pleine d'orgueil, n'en était pas moins une désertion des devoirs qu'impose à l'homme son rôle de membre actif de la société. Mais malheureusement la doctrine même du stoïcisme dédaignait tout ce qui touchait à l'organisation sociale, et habituait ses adeptes à un isolement qui les condamnait fatalement à l'impuissance. Le stoïcisme n'est à sa place qu'en face de l'inévitable, de la mort par exemple, qui est l'aboutissement fatal de la vie, et contre laquelle il est absurde de protester. Partout ailleurs, la lutte est un devoir. Il faut cependant rendre justice au stoïcisme. C'est lui qui a proclamé, sinon le premier, du moins le plus haut, la fraternité humaine. Tous les hommes, selon lui, ne forment qu'une même famille. Les livres des stoïciens sont pleins de cette maxime dont on attribue la formule à l'Évangile et qui se trouve partout, avant lui, chez les Chinois, chez les Hindous, chez les Grecs : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. » Cet amour de l'humanité — *caritas generis humani*, a dit Cicéron — leur inspire des accents pleins de générosité, et se manifeste pratiquement dans les textes de loi rédigés par les jurisconsultes stoïciens. Cette fraternité n'est donc pas purement platonique, mais il faut bien avouer qu'elle n'a pas produit tout ce qu'on en aurait pu attendre. Nous ne pouvons pas oublier que cette même doctrine qui proclamait de si généreuses maximes était la même qui, par amour de l'ataraxie, allait jusqu'à condamner la pitié. Les hommes avaient beau être des frères, leurs souffrances ne valaient pas que le sage se départît de l'impassibilité, qui était pour lui l'idéal par excellence. Supposez que le stoïcisme eût été la doctrine dominante en France, à la fin du siècle dernier, et que la royauté, la noblesse et l'Église n'eussent trouvé en face d'elles que des Thraséas, où en serait aujourd'hui la France ? La Révolution ne se serait pas faite ; le privilège aurait continué tranquillement à prospérer et à s'étendre aux dépens de la justice et de la liberté, grâce à la résignation magnanime mais inactive de ces grands philosophes.

Le renoncement, l'abnégation, la résignation que prêche le stoïcisme et que tant de gens prennent encore pour des vertus sont de simples contresens dans un monde où la loi dominante est la lutte pour l'existence. Le progrès des idées et des institutions, l'extension de la morale vraie, qui a pour but l'accroissement du bonheur de tous par le développement de tous dans le sens de l'évolution naturelle, ne sont possibles que par la substitution des doctrines d'action et de vie aux doctrines d'immobilité et de mort, telles que le stoïcisme. Quelque respect que puissent mériter individuellement les philosophes qui ont opposé le reproche muet de leur hautaine impassibilité aux orgies de la décadence romaine, j'aimerais mieux qu'ils eussent essayé de lutter plus activement contre le courant qui emportait aux abîmes la société contemporaine, comme ont fait plus tard les hommes de 89.

Nous allons nous arrêter un peu plus longuement sur la morale chrétienne, à cause de l'influence prépondérante qu'elle est censée avoir exercée sur le monde moderne.

CHAPITRE V.

LA MORALE DE L'ÉVANGILE.

Il est de règle de vanter la morale de l'Évangile. Les hommes mêmes qui ne croient pas à la divinité du Christ pensent se faire honneur en en reconnaissant et en exaltant les mérites. « Je ne sais pourquoi, s'écriait J.-J. Rousseau (3e lettre de la Montagne), on veut attribuer au progrès de la philosophie la belle morale de nos livres. Cette morale tirée de l'Évangile était chrétienne avant d'être philosophique. » Il revient à plusieurs reprises sur ce sujet dans ces mêmes lettres, écrites, il est vrai, quand il commençait à vieillir : « L'Évangile seul est, quant à la morale, toujours sûr, toujours unique et toujours semblable à lui-même... L'intelligence nous dit qu'il convient aux hommes de suivre ses préceptes, mais qu'il était au-dessus d'eux de les trouver. »

Les écrivains catholiques renchérissent encore sur ces hyperboles. « Les hommes, écrit M. Auguste Nicolas (1), ne peuvent abstraire complètement le mal de leurs œuvres, parce qu'ils en portent la source en dedans d'eux-mêmes ; ils ne peuvent que le déplacer : *Minima in malis,* voilà leur devise.

« Si donc nous trouvons un système de morale *absolument* parfait, qui, pourvoyant à *tous les besoins moraux* de l'espèce humaine, en redresse sur lui tous les vices sans transiger avec un seul, et qui soit également bon pour tous les temps, pour tous les lieux, pour tous les hommes, pour tous les mondes réels ou possibles même, si bien que dans le

(1) *Études philosophiques sur le christianisme,* 5e édition, t. II, p. 317, avec approbation motivée de Mgr Donnet, archevêque de Bordeaux, et une lettre du R. P. Lacordaire à l'auteur.

ciel et jusques au sein de la Divinité son éclat ne pâlisse pas, et qu'il soit parfait, en un mot comme la perfection même et absolu comme la vérité, alors nous serons sortis de la sphère des conceptions humaines et nous aurons infailliblement rencontré l'œuvre de Dieu.

« Or tel est l'Évangile (1). »

Voici maintenant l'opinion d'un philosophe moderne, d'une des lumières de la Sorbonne. M. Paul Janet, dans un livre couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, dans son *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes,* t. I, p. 214, 215, exprime son admiration dans les termes suivants :

« L'esprit de la morale chrétienne est de demander à l'homme tout ce qu'on peut lui demander ; c'est d'exiger de lui le plus grand effort de dévouement, de sacrifice, d'oubli de soi-même que l'âme humaine puisse, je ne dis pas exécuter, mais concevoir. *C'est pourquoi elle est la plus grande morale qui ait jamais paru. Essayez en effet de concevoir une obligation morale qui ne soit point prévue dans les principes de l'Évangile, une prescription à ajouter à toutes celles qu'il contient, un devoir nouveau enfin, vous n'y parviendrez pas*. On peut bien dire que l'Évangile demande trop à

(1) L'homme sujet au mal moral est radicalement incapable d'avoir fait l'Évangile, qui est en opposition radicale avec le mal moral. Donc l'Évangile est divin. Voici comment le prouve M. Nicolas :

« Veuillez bien saisir la rigueur de ce raisonnement : l'Évangile est un ensemble de préceptes crucifiants pour ramener l'homme au souverain bien; or de deux choses l'une : ou bien l'homme es exempt du mal moral, et alors l'Évangile est absurde comme le serait un remède violent administré à un homme plein de santé ; ou bien l'Évangile n'est pas absurde, et alors l'homme est en proie au mal moral, et dès lors incapable d'avoir conçu l'Évangile ; de sorte que, de cela seul que l'Évangile n'est pas absurde, on doit conclure qu'il est divin : il n'y a pas de milieu. » (*Études philosophiques*, t. II, p. 318.)

N'est-ce pas puissamment raisonné? Et il y en a quatre volumes comme cela, tous approuvés pár Mgr Donnet et le R. P. Lacordaire !

l'homme, mais non qu'il ne lui en demande pas assez. Il n'en est pas non plus de l'Évangile comme du stoïcisme qui demande trop d'un côté et pas assez de l'autre. Mais l'Évangile nous impose tout l'amour de Dieu, tout l'amour des hommes, tout le courage, toute la patience, toute la chasteté, toute la modestie et l'humilité, en un mot toute la perfection que l'on peut rêver pour l'homme, et non pour un homme qui n'a jamais existé et n'existera jamais, mais pour l'homme véritable, tel que l'a fait la nature. Cette doctrine me paraît contenir la plus parfaite idée de la vertu humaine, et je ne devine pas quel progrès on pourrait faire sur une telle morale. »

On voit que M. P. Janet ne ménage pas les éloges. Qui pourrait se douter qu'après de pareilles exagérations le même écrivain en viendrait à trouver dans cette morale si parfaite de nombreuses et graves imperfections ?

D'abord il reconnaît que cette morale si complète, « à laquelle il est impossible de rien ajouter », n'est qu'une moitié de morale, puisque ce n'est qu'une doctrine de devoir, qui néglige ou sacrifie le principe du droit (1). — Page 215, lignes 15 et 16.

Puis il explique très clairement que cette doctrine, qui a été faite, « non pour un homme qui n'a jamais existé et qui n'existera jamais, mais pour l'homme véritable, tel que l'a fait la nature », « *est de bien loin au-dessus des forces de*

(1) M. Janet s'efforce de justifier l'Évangile de cette omission en expliquant que, si tous les hommes étaient animés des mêmes sentiments d'amour les uns pour les autres, ils n'auraient pas besoin de la notion de droit, « puisque le droit est surtout une défense. » — Sans nous arrêter à cette étrange conception du droit, n'est-il pas absurde de supposer que tous les hommes, sans exception, se laisseront conduire uniquement par l'amour? Le résultat historique de cette belle doctrine, c'est que les forts abuseront de l'Évangile pour imposer aux faibles le respect de leur tyrannie, et que le premier symptôme de la résurrection des notions morales dans le monde a été la proclamation et la diffusion de l'idée de droit.

la nature humaine » (pages 216, 217, lignes 28 et 29), c'est-à-dire est parfaitement inapplicable aux sociétés humaines ; par conséquent radicalement fausse et funeste, et ne peut produire qu'une «cruelle et irrémédiable oppression ». (Page 217, lignes 18 et 19; page 238, lignes 14, 15 et 16.)

C'est que, en effet, cette prétendue perfection morale de la résignation chrétienne est précisément le contraire de la moralité, même au point de vue de la charité.

Le chrétien « doit supporter l'injustice et même s'en réjouir », puisque Jésus a dit : « Heureux ceux qui souffrent injustice à cause de moi. » M. Janet ajoute : « En droit je *n'y suis point tenu.* Chrétiennement et religieusement, je dois aimer mes persécuteurs ; en droit, je *puis* m'en défendre et opposer la force à leur violence. » La vérité morale, c'est que non seulement je *puis,* mais je *dois* m'en défendre. Je ne *dois* pas plus laisser violer le droit en ma personne qu'en la personne des autres. Je *dois* résister à mes persécuteurs exactement de la même manière et par les mêmes raisons que je ne *dois* pas laisser persécuter les autres. Je n'ai pas le droit de laisser croire aux méchants qu'ils peuvent impunément fouler aux pieds la justice, non plus à mon égard qu'à l'égard d'autrui, quand ce ne serait que par cette raison que l'impunité est un encouragement à mal faire, à porter atteinte au bonheur, à l'intérêt individuel ou social.

J'ai insisté un peu longuement sur ces citations de M. Janet, parce que je trouve là un exemple très caractéristique de l'influence que peut exercer sur les meilleurs esprits l'habitude d'accepter sur parole des affirmations qui, par la répétition même, échappent à l'examen. Il est convenu que la morale chrétienne est parfaite. M. Janet répète qu'elle est parfaite, et cette inconscience est d'autant plus significative qu'au moment même où il reproduit le lieu commun universel, il démontre lui-même combien cette admiration est loin de la vérité. Mais cette contradiction lui échappe en vertu même de la transformation latente du lieu commun en axiome fondamental.

Nous allons à notre tour reprendre l'exposition résumée de cette morale si parfaite ; et il nous sera facile de démontrer que l'opinion régnante à cet égard est exactement contraire à la réalité.

La première condition, non seulement pour apprécier, mais pour *comprendre* la morale évangélique, c'est de replacer Jésus dans son véritable milieu, de connaître les circonstances au milieu desquelles il a vécu et de déterminer nettement la pensée dans laquelle il a agi, le but qu'il s'est proposé.

Les Hébreux, comme les Aryas, ont pendant plusieurs siècles adoré la lumière, sous le nom de Iah ou Iahveh. Le soleil et les astres étaient ses ministres. Chaque matin ils offraient un sacrifice au dieu du jour, en invoquant le libérateur, le rédempteur qui devait les délivrer des terreurs et des dangers de la nuit. La régularité de son retour avait fait naître dans leur esprit l'idée d'une alliance, en vertu de laquelle ils pouvaient compter sur son secours, à la condition de le servir et de l'adorer, c'est-à-dire de lui offrir des sacrifices quotidiens. Pendant ces sacrifices, pour activer la flamme, ils jetaient dans le foyer des libations sacrées, l'huile, la graisse des animaux et des liqueurs fermentées, comme faisaient les Aryas pour Agni — ignis — et, à cause de ces libations, le feu du bûcher, bientôt confondu avec le Dieu même qu'il allait réveiller dans le ciel (1), prenait le nom de *Maschiah*, l'Oint, le Messie, que les Grecs ont traduit par χριστός.

Ce culte antique, dont les traces sont restées manifestes dans tous les anciens livres de la Bible, était accompagné de chants, d'hymnes sacrés. Une partie de ces hymnes primitifs se retrouvent dans le recueil des Psaumes. Il est vrai qu'on

(1) Là est l'origine et l'explication du dogme de la trinité. Dieu est le feu. Mais il y a trois feux identiques de substance, ὁμοουσίοι, mais différents par le lieu qu'ils occupent : le feu du ciel, Dieu le Père ; le feu des nuages, le Saint-Esprit ; le feu du sacrifice, le Fils, le Messie — qui tous se réunissent au ciel.

s'est appliqué à en modifier le sens naturaliste par toutes sortes d'artifices, et en particulier par l'addition des points massorétiques, ou points voyelles, qui n'existaient pas dans le principe. Cette addition date du cinquième siècle avant Jésus-Christ, et fait du texte hébreu lui-même une véritable traduction, qui nous donne l'interprétation des Psaumes à cette époque et obscurcit très sérieusement la pensée des auteurs mêmes de ces hymnes. Mais on peut la retrouver, cependant, en écartant ce voile et en rendant aux mots leur sens concret et primitif, au lieu des significations abstraites qui sont évidemment postérieures.

Pendant combien de siècles les Hébreux sont-ils revenus chaque matin invoquer ainsi le dieu du jour contre l'ennemi commun, la nuit ? Cette communauté de haine, autant peut-être que la régularité du retour de la lumière au moment même du sacrifice, contribua à faire naître la croyance à une alliance entre eux et Iahveh. Les Hébreux se désignaient sous le nom de peuple de Iaveh. En échange d'offrandes et de pratiques quotidiennes et déterminées, le dieu s'engageait à venir chaque jour les délivrer de leur ennemie, à les arracher du fond de cette mer, de cet abîme de ténèbres où ils se trouvaient submergés, de les racheter de cette captivité quotidienne qui, sans cela, aurait pu être éternelle. Fidèle à l'alliance, Iahveh revenait chaque matin à une heure fixe et renouvelait la face du monde. Les hymnes du Rig-Véda n'hésitent pas même à considérer ces renouvellements comme une série de créations. La nuit, faisant disparaître les objets, semblait les anéantir. Des idées analogues sont exprimées dans quelques-uns des chants hébraïques qui nous sont parvenus, et c'est là ce qui a donné lieu à cette prophétie de la création des nouveaux cieux et de la nouvelle terre que, dans les évangiles et dans les apocalypses juives et chrétiennes, on voit apparaître à la fin du règne messianique.

Les Juifs, à travers leurs captivités, finirent par modifier peu à peu et oublier le sens primitif des vieux chants du

naturalisme religieux. Il en surnage quelques idées, les plus frappantes, telles que celles de rédemption, de Messie, d'alliance, de jugement, de renouvellement du monde, de résurrection, et avec cela ils constituèrent peu à peu des légendes nouvelles où les débris du culte antérieur se trouvèrent plus ou moins intimement amalgamés avec les conceptions nouvelles de la religion ultérieure. Il en résulta ces prophéties et ces apocalypses dont l'unanimité sur certains points principaux a parfois, faute d'explication, étonné jusqu'aux intelligences les plus résolues à ne pas se laisser prendre aux séductions du surnaturel, et par conséquent exerce, par le mystère même, sur les autres une fascination irrésistible. Ces prophéties et ces apocalypses, seules consolations des Juifs, au milieu de la décadence progressive de leur nation, étaient comme un phare qui brillait dans leurs ténèbres. Ils s'y attachèrent avec une passion dont nous ne pouvons avoir d'idée, nous qui, n'ayant jamais eu la fatuité de nous considérer comme une nation spécialement élue par la Divinité pour dominer le monde, n'avons pas eu, comme les Juifs, la douleur de vivre durant des siècles dans des conditions que rendait d'autant plus cruelles et humiliantes la comparaison de leur situation réelle avec la royauté universelle qu'ils avaient révée.

On comprendra que je ne puisse citer ici tous les passages de la Bible où se montrent ces espérances de domination exercée sur le monde entier par Iahveh au profit de son peuple. Le nombre en est infini (1).

Voici une citation qui suffira : « Lève-toi, Iahveh, vers

(1) Voici les principales indications des Psaumes ou parties des Psaumes qui ont été interprétées dans ce sens :

Ps. XIV, 7 ; XVIII, 51 ; XXII, 28, 29 ; XXIII, XXIX, 11 ; XXX, 12, 13 ; XXXI, 23 ; XLVII, 2 à 6 ; XLVIII, 12 à 16 ; LI, 20, 21 ; LIII, 6, 7 ; LIV, 6 à 10 ; LVI, 10 à 15 ; LVIII, 11, 12 ; LX, 14 ; LXI, 9 ; LXIII, LXIV, 10, 11 ; LXVII, LXVIII, LXIX, 36, 37 ; LXXI, 18 à 25 ; LXXII, LXXXV, 7 à 15 ; LXXXIX, 4, 5, 21 à 39 ; XCI, 10 à la fin ; XCII, 8 à la fin ; XCIV, 23 ; XCVI, XCVIII, CII, 16 à la fin ; CXIII, CXVIII, CXXX, CXXXII, 8 à la fin ; CXLVII, CXLVIII, CXLIX.

le lieu de ton repos et l'arche de ta puissance. Que tes ministres se revêtent de justice ; que tes hommes pieux poussent des cris de joie vers toi. Pour l'amour de ton serviteur David, ne refuse pas ton Messie. Iahveh a fait un serment véritable à David ; il n'en reviendra pas : « Je mettrai sur ton trône un fils issu de toi. Si tes fils observent mon alliance et mon témoignage que je leur enseigne, leurs descendants aussi occuperont à jamais ton trône. » Car Iahveh a fait choix de Tsion, il lui a plu d'en faire sa résidence : « C'est là mon lieu de repos pour toujours ; là je résiderai parce que je m'y plais. Je répandrai ma bénédiction sur les provisions; je rassasierai de pain ses pauvres ; je revêtirai de salut ses prêtres, et ses hommes pieux pousseront des cris de joie. Là je ferai croître la force de David, là je prépare le flambeau de mon Messie. Je couvrirai de honte ses ennemis et sur son front brillera son diadème. » (Ps. CXXXII.)

Les écrits qu'on appelle les Prophéties ne sont, pour une bonne moitié, que des commentaires plus ou moins passionnés de la même promesse divine. Les Juifs ne se lassent pas de revenir sur ce rêve. Ils sont toujours prêts à écouter ceux qui leur répètent qu'un temps viendra où Iahveh ou son Messie, porté sur les nuages, foudroiera leurs ennemis et établira pour toujours dans une Jérusalem nouvelle les descendants d'Israël ; qu'un jour toutes les nations courberont la tête sous le joug de Juda, et les peuples, aujourd'hui les plus fiers, seront heureux que les Juifs veuillent bien ne pas les écraser sous leurs pieds. Cette hallucination enfantine est demeurée dans l'esprit des Juifs à l'état d'obsession permanente depuis leurs premiers malheurs jusqu'à la destruction de Jérusalem, on peut même dire jusqu'à nos jours, puisque la plupart d'entre eux continuent à attendre sérieusement la venue du Messie et le retour à Jérusalem. Il n'y a certainement pas dans l'histoire de plus étrange spectacle que celui de l'indomptable énergie de ces hommes à qui une erreur de traduction a fait prendre le retour quotidien de la lumière pour une promesse de domination assurée

sous le gouvernement direct et paternel de leur dieu; qui depuis plus de deux mille ans vivent de cette seule illusion, à laquelle ils doivent et la persistance de leur nationalité après la destruction de leur nation, et la vigueur de leur résistance à toutes les misères et à toutes les persécutions.

Toutes les prophéties ne sont que le développement plus ou moins clair de ces deux lignes : « Le jour d'Iahveh sur toutes les nations approche... La maison de Iakob reprendra toutes ses possessions, et la royauté sera à Iahveh. » (Obadiah, 15, 17, 21.)

Le plus grand nombre des prophètes, suivant la donnée ordinaire des Psaumes — où les lamentations sur les terreurs nocturnes précèdent les cris de triomphe qui saluent la venue du jour — annoncent que cette révolution sera précédée d'une période d'épreuves terribles. Puis Iahveh se lèvera pour sauver son peuple. Les nations seront bouleversées. Israël, après avoir expié ses péchés, redeviendra la nation chérie qui dominera le monde. Jérusalem sera la capitale de l'univers, et le Messie régnera à jamais sur la terre (1).

(1) Voici les principaux passages des Prophéties où cet avenir est annoncé :

Obadiah, 15, 17, 21. Osée, I, 4 à 7 ; II, 4, 8 à 24 ; IX, 8 à 16. Michah, I, 8, 9 ; III, 4, 6, 7, 12 ; IV, 1 à 5 ; V, 6 à 9 ; VII, 13 à 21. Ioel, I, 15 ; II, 1 à 11 ; III, 3, 4 ; IV, 2 ; V, 4 à 13. Tsephaniah, I, 2 à 19 ; II, 1 à 12 ; III, 8, 9, 13, 19, 20. Haggaï, II, 6 à 10. Zechariah, VIII, 3 à 6, 20 à 23 ; IX, 8, 9 ; XIV, 1 à 21. Malachie, III, 1, 5, 19 à 24. Esaïe, I, 26 à 30 ; II, 2 à 22 ; III, 13 à 26 ; IV, 1 à 6 ; VI, 13 ; VIII, 23 ; IX, 1 à 7 ; XI, XII, XXVI, XXVII, XLII, 1 à 14 ; XLIII, XLIX, L, LI, LII, 7 à 16 ; LIII, LIV, 1 à 15 ; LV, 12, 13 ; LVIII ; LX, 16 à 23 ; LXV, 17 à 26 ; LXVI, 5 à 24. Jérémie, III, 12 à 20 : VII, 3 à 8 ; XVII, 24 à 27 ; XXIII, 1 à 9 ; XXX, 3, 7 à 13, 16 à 24 ; XXXI, XXXII, 37 à 44 ; XXXIII, 6 à 26 ; XLVI, 27, 28 ; L, 2 à 8, 17 à 21. Ézéchiel, XI, 16 à 21 ; XIV, 10 ; XVI, 60 à la fin ; XVIII, 31, 32 ; XX, 33 à la fin ; XXVIII, 24 à 27 ; XXIX, 21 ; XXXIV, 11 à la fin ; XXXVI, 8 à la fin ; XXXVII, XXXIX, 7 à la fin (les neuf derniers chapitres d'Ézéchiel sont consacrés à la description du temple futur et à l'organisation politique et religieuse de la nation réconciliée). Daniel, II, 44 ; VII, 13, 14, 27 ; XII, 1 à 4. Oracle Sibyllin, l. III, V, 632 à 807. Hénoch, XCI, 7 à 17 ; XCIII,

Depuis le jour où ils ont abandonné le culte direct de la lumière jusqu'à l'ère chrétienne, ou, pour mieux dire, jusqu'à aujourd'hui, les Juifs ont vécu dans l'attente du Messie et du « royaume de Dieu ». On n'a qu'à se reporter aux indications que nous avons notées pour se convaincre que là est la clef de toute leur histoire, et que, sans cette idée de la rédemption, la moitié au moins de la Bible n'existerait pas.

Si maintenant nous considérons le Nouveau Testament, nous verrons que la préoccupation du jugement futur n'y est ni moins exclusive ni moins absorbante que dans les livres antérieurs. Jésus et ses disciples continuent simplement les prophètes. Ils ne perdent jamais de vue cet avenir qu'ils considèrent comme prochain et dont l'approche leur cause une indicible joie. Le titre seul des Évangiles — la bonne nouvelle — dit assez quel est leur but, et que leur intention n'a jamais été d'écrire des traités de morale. Leur objet unique est de porter partout la *bonne nouvelle* qui a été révélée à Jésus et qu'il a résolu de répandre parmi son peuple. Il n'y a d'ailleurs qu'à ouvrir les Évangiles et les Épîtres pour en trouver la preuve à chaque page : « Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche. » Voilà la pensée qui résume tout et qui revient indéfiniment. Nous n'en sommes pas frappés, parce que nous nous sommes habitués à considérer le royaume de Dieu comme une expression métaphysique, tandis que les Juifs la prenaient au sens propre.

« Le fils de l'homme viendra dans la gloire de son père, avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses mérites. En vérité, je vous le dis : il y en a quelques-uns ici présents qui ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils voient le fils

9 à 14. Similitudes, ch. XXXVII, LXXI. — Les mêmes conceptions se retrouvent partout dans la Bible. Voici quelques indications : Ecclésiastique, XXXVII, 28; XLIV, 10, 13; XLVII, 3; XLVIII, 10. Macchabées I, ch. II, 17. Macchabées II, ch. II, 18; XIV, 15; Tobie, XIII, 13 à 16; XIV, 6 à 10. Judith, XVI, 20, 21. Sapience, III, 8. Baruch, I, 23 à 37; V. Esdras, liv. IV, ch. VI, 55 à 60; VII, 28, 31, 32, 33; XI, 37; XII, XIII.

de l'homme venant dans son royaume. » (Matthieu, XVI, 21, à la fin.)

Cette affirmation se trouve répétée au moins huit fois dans le Nouveau Testament : « En vérité, je vous le dis, tout cela viendra sur cette génération. » (Matt., XXIII, 36.)

« Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon père. » (Matt., XXVI, 29.)

« Le prince des prêtres dit à Jésus : « Je t'adjure par le Dieu « vivant de nous dire si tu es le Christ, fils de Dieu. » Jésus lui répondit : « Tu l'as dit. De plus, je vous le déclare, « vous verrez bientôt le fils de l'homme assis à la droite de « la majesté de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » (Matt., XXVI, 63, 64.)

Ce royaume est si peu métaphysique que Jésus promet à ses apôtres que, quand le fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire, eux aussi seront assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. » (Matt., XIX, 27, 28.)

Pour le Nouveau comme pour l'Ancien Testament, je ne puis que renvoyer les lecteurs aux textes mêmes (1).

L'attente de la fin du monde présent et d'une Jérusalem

(1) Matthieu, III, 1 à 11 ; IV, 14 à 18 ; X, 7, 23 ; XIII, 37 à 53 ; XVI, 21 à la fin ; XVII, 9 à 14 ; XIX, 27, 28 ; XX, XXIV, XXV, XXVI, 29, 63, 64 ; Marc, I, 14, 15 ; VIII, 39 ; XII, 1 à 11, 18 à 28 ; XIII, XIV, 62 ; XV, 43. Luc, IX, 27 ; XIII, 18 à 23 ; XVII, 20 à 28 ; XIII, 23 à 31, 35 ; X, 9, 11 ; XII, 36 à 57 ; XX, 27 à 39 ; XXI, 7 à 37 ; XXII, 18, 69. Jean évangél., V, 21, 25, 28, 29 ; VI, 40, 44, 45 ; XVIII, 36 ; XXI, 21 à 24. Apocalypse, I, 3, 7 à la fin ; VI, 12 à 15 ; VII, 3, 4, 16 ; VIII, IX, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII. Actes des Apôtres, XVII, 30, 31. Paul 1re aux Corinth., I, 7, 8 ; X, 11 ; XV, 23 à 27. 2e aux Corinth., I, 9 ; II, 15, 16 ; V, 10. Ep. aux Philip., I, 10 ; II, 16 ; III, 20 ; IV, 5. Ep. aux Coloss., I, 12. 1re Ep. aux Thessal., I, 10 ; IV, 14, 15, 16 ; V, 1 à 8. 2e Ep. aux Thessal., I, 5 à 11 ; II, 7. 1re à Timothée, VI, 14, 15. 2e à Timothée, II, 18 ; III, 1 à 6 ; IV, 8. Aux Hébreux, II, 15 ; IX, 26 ; X, 37. 1re Ep. II, 18, 28 ; IV, 3. Jacques, V, 7, 8. Pierre, 1re Ep., I, 5 à 8 ; II, 12 ; III, 22 ; IV, 5 à 18 ; V, 4, 6. 2e Ep., III, 3 à la fin. Jean, 2e Ep., I, 7. Jude, I, 6, 14 à 19. — Il faudrait ajouter les témoignages de tous les premiers écrivains chrétiens : Hermas, Papias, Justin, Irénée, Tertullien, Lactance, etc.

nouvelle gouvernée par le Messie étant indiscutable, quelle conclusion en faut-il tirer relativement à la morale de l'Évangile, devenue celle du monde chrétien?

La voici, et elle est grave : c'est que Jésus-Christ et les rédacteurs du Nouveau Testament n'ont pas eu un moment la pensée de donner un code de morale qui pût s'appliquer à une société destinée à vivre et à durer. Une pareille préoccupation aurait été en contradiction avec leur croyance à la fin prochaine du monde. Leur intention unique a été de faire comprendre aux Juifs la nécessité de se préparer au jugement de Dieu, en laissant de côté tout ce qui ne se rapportait pas directement à cet objet.

Par conséquent, la morale évangélique doit être une morale spécialement, uniquement religieuse, c'est-à-dire individuelle et parfaitement détachée de tout ce qui intéresse la vie de relation, la société, la famille, la patrie, le travail, c'est-à-dire ce sans quoi la vie humaine est radicalement impossible.

C'est donc fatalement une morale très incomplète, puisqu'elle supprime à peu près la base même et l'objet essentiel de la morale, les relations des hommes entre eux. Nous n'avons pas à nous en étonner, puisque tel était précisément le but que se proposait l'enseignement évangélique ; mais nous aurons également à montrer que, même au point de vue restreint de la morale individuelle, la doctrine de l'Évangile est simplement absurde et inapplicable.

La première vertu qui est exigée du chrétien est la grâce. Or qu'est-ce que la grâce? Le plus grand docteur de l'Église ancienne va nous l'apprendre : « La grâce est une action intérieure et cachée de la puissance ineffable de Dieu par laquelle il *change la volonté* de l'homme, et lui *donne*, non seulement l'aptitude à vouloir le bien, mais aussi l'*impulsion* qui doit l'y conduire. Sans la grâce l'homme ne peut par lui-même observer les commandements de Dieu, car la grâce consiste précisément dans la *volonté* de les observer, et *cette grâce vient de Dieu* (1). »

(1) Augustin, *De gratia Christi*, § 24 ; *De corruptione et gratia*,

Une autre lumière de l'Église contemporaine nous confirmera que la doctrine n'a pas varié depuis Augustin :

« Nous ne pouvons garder les commandements de Dieu et de l'Église qu'avec le secours de la grâce de Dieu. La grâce est un don surnaturel que Dieu nous fait, en vue des mérites de Jésus-Christ, pour opérer notre salut. Ce don est appelé grâce, parce que Dieu nous l'accorde *sans que nous le méritions* et en vue des mérites de Jésus-Christ. La grâce est un don surnaturel, parce qu'elle est un bien que nous ne pouvons nous procurer par les forces de notre nature... Sans la grâce nous ne pouvons rien penser ni rien faire d'utile pour notre salut (1). »

Ce don que nous obtenons SANS LE MÉRITER dépend donc absolument et uniquement de la volonté divine. Elle l'accorde à qui elle veut et comme elle veut, et sans autre raison que cette volonté même. Cette doctrine étrange est exactement celle de l'Évangile : « Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire. » (Jean, VI, 44 et 66.)

« Vous, dit Jésus aux apôtres, il vous a été *donné* de connaître les mystères du royaume des cieux, mais pour eux il ne leur a pas été *donné*... C'est pourquoi je leur parle en paraboles, afin que voyant ils voient et ne voient pas, et qu'entendant ils entendent et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et que leurs péchés ne leur soient remis. » (Marc, IV, 12; Matthieu, XIII, 13, 14; Luc, VIII, 10; Jean, IX, 39) (2).

c, II et III ; *De perfect. justitiæ*, c, XIX ; *De grat. et libero Arbit.*, c, XVI.

(1) Catéchisme du diocèse de Besançon, par ordre de Mgr Matthieu, cardinal-archevêque de Besançon, 1848, 3e partie, p. 83.

(1) Ces citations de l'Évangile sont empruntées textuellement à la traduction du Nouveau Testament par M. l'abbé Glaire, approuvée par le pape, par la congrégation de l'Index, par les cardinaux-archevêques de Paris, de Lyon et de Bordeaux, par les archevêques d'Aix et de Tours, par les évêques d'Agen, d'Arras, de Beauvais, de Bruges, de Cahors, de Clermont, du Mans, de Nantes, de Quimper, de Saint-Dié et de Tarbes.

Les passages où ces idées de la grâce et de la prédestination sont exprimées, sont très nombreux (1) et ne laissent aucun doute sur la pensée de Jésus et de ses disciples : « Comme c'est par le péché d'un seul (Adam) que tous les hommes sont tombés dans la condamnation ; ainsi c'est par la justice d'un seul (Jésus) que tous les hommes reçoivent la justification de la vie. Car de même que par la désobéissance d'un seul homme *beaucoup* ont été *constitués* pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, beaucoup sont *constitués* justes. (Paul aux Romains, v, 18, 19.)

Toute cette doctrine se résume en cette expression de Paul : « La grâce est purement gratuite, » car « elle ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde... Donc il a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut. Certainement vous me direz : « De quoi se plaint-il encore ? Car qui résiste à sa volonté ?» O homme ! qui es-tu pour contester avec Dieu ? Le vase dit-il au potier : « Pourquoi m'as-tu fait ainsi ?» N'a-t-il pas le pouvoir, le potier, de faire de la même masse d'argile un vase d'hon-

(1) Matthieu, x, 5, 6, 23; xi, 25 à 28 ; xiii, 10, 19 ; xv, 13, 22 à 28 ; xvi, 17; xix, 25, 26; xx, 1 à 17.

Luc, ii, 34 ; viii, 10 ; x, 21, 22; xiii, 24, 28 à 31 ; xviii, 26, 27; xxii, 32; xxiv, 45.

Jean, iii, 8 ; v, 21 ; vi, 44, 66 ; ix, 3, 39 ; x, 6, 24 à 28; xii, 37 à 41; xv, 5, 6, 16, 19.

Marc, iv, 11, 12, 34 ; vi, 52 ; x, 40.

Actes des Apôtres, ii, 39 ; vii, 57, 59 ; ix, 1 à 21 ; x, 41 ; xiii, 48 ; xxii, 4, 5; xxvi, 10, 11 ; xxviii, 26, 27.

Paul aux Romains, ii, 6, 7, 11; iii, 24 ; iv, 1 à 17 ; v, 1 à 11, 12 à 20 ; vi, 23 ; viii, 28 à 31, 33; ix, 10 à 27, 30, 31 ; x, 20; xi, 5 à 11, 22, 32 à 37; xii, 3, 6. 1re aux Corinth., iv, 7 ; ii, 5, 6, 8, 9; iii, 5: x, 13 ; xii, 7 à 12 ; xiv, 21 ; xv, 10. 2e aux Corinth., iii, 5, 13 à 17 ; iv, 4, 6. Aux Galates, i, 12, 13 à 20. Aux Ephésiens, i, 4, 5, 11, 17, 18; ii, 3 à 10; iii, 7. 8 ; iv, 7. Aux Philippiens, ii, 12, 13. Aux Colossiens, i, 12 à 15, 19 à 23, 29. 1re à Timothée, i, 13. 2e à Timothée, i, 9; ii, 25. A Tite, iii, 5. Aux Thessaloniciens, ii, 12. Aux Hébreux, viii, 10 à 14. Jacques, i, 13. 1re de Pierre, ii, 7 à 10. 2e de Pierre, i, 3. 1re de Jean, iii, 8 à 11; iv, 4 à 7, 18 à 21. Jude, i, 4.

neur et un autre d'ignominie? » (Paul aux Romains, IX, 11 à 22.)

C'est le dernier mot de la doctrine de la grâce. Du moment que l'homme n'est qu'une masse d'argile aux mains du potier, il est clair qu'il n'a plus à protester contre la destinée qui lui est imposée; mais aussi, par la même raison, il n'y a plus de morale possible; tous les actes sont moralement indifférents et Dieu est seul responsable de tout ce qui se fait sur la terre. Les crimes les plus affreux lui sont imputables comme les plus éclatantes vertus. La doctrine de la grâce, qui est celle de l'Évangile, a donc pour effet immédiat de supprimer absolument, radicalement toute possibilité d'existence de la morale. Par conséquent nous pourrions logiquement renvoyer à cette conclusion les admirateurs de la morale chrétienne et nous dispenser de tout examen ultérieur.

Sans doute; mais le Nouveau Testament, non plus que les docteurs de l'Église, ne s'accordent pas toujours avec eux-mêmes. Il y a certains passages, relativement peu nombreux, où les apôtres, même Paul, semblent oublier la théorie de la grâce et se laissent retomber aux illusions du libre arbitre, aux mérites des œuvres. Ce sont ces contradictions, plus apparentes du reste que réelles, qui ont permis aux Jésuites de se créer dans le monde une si grande place, en substituant leur morale particulière des œuvres et de la direction des intentions à la théorie de la grâce, décidément trop absurde pour être acceptable à l'esprit moderne. Sans doute la morale des Jésuites ne vaut pas mieux que l'absence de morale de la vraie doctrine évangélique, mais du moins elle existe, et cela suffit pour faire illusion aux gens qui aiment être dupés par les mots (1).

Nous laisserons de côté la foi et l'espérance qui sont des vertus purement théologales, surnaturelles, dépendant di-

(1) Paul, Ép. aux Rom., II, 6, 7, 11; XI, 22. 1re aux Cor., IV, 20; VII, 19; 2e aux Cor., III, 16; V, 10; 1re à Timothée, I, 13. Jacques, I, 22 à 26. Pierre, 1re Ép., II, 9. 2e Ép., I, 8. Jean, 1re Ép., V, 2, 3.

rectement de la grâce, avec laquelle elles se confondent, car on peut dire que la grâce consiste essentiellement dans le don gratuit de la foi et de l'espérance.

Nous devons nous arrêter davantage à la charité qui est le gros argument des apologistes de la morale chrétienne.

Qu'est-ce que la charité dans la doctrine chrétienne? La charité est, comme la foi, une vertu surnaturelle, un don de Dieu, un effet de la grâce, sans laquelle elle n'a aucune valeur. Le premier objet de la charité, c'est Dieu : voilà celui qu'il faut aimer par dessus tout, on pourrait dire exclusivement. Quant aux hommes, l'amour que nous leur devons est soumis à une restriction extrêmement grave. L'Évangile ne le comprend que comme une dérivation, une imitation de l'amour de Dieu pour eux. Nous devons les aimer en Dieu, pour l'amour de Dieu, non pour eux-mêmes ; cet amour n'est légitime qu'à la condition d'être imité de celui de Dieu, et par conséquent ne s'adresse qu'à ceux-là seulement qui sont aimés de Dieu, c'est-à-dire qui ont la grâce. Les autres, les ennemis de Dieu, ceux qui sont prédestinés par lui à la Géhenne éternelle, tout ce que nous pouvons faire pour eux, c'est de les contraindre — *compelle intrare* — à rentrer en grâce, à l'exemple de l'Inquisition dont la charité à l'égard des pécheurs se manifestait par les moyens que l'on sait. Il faut même reconnaître que l'Inquisition, en tâchant de ramener par la terreur les infidèles suivant le précepte du *compelle intrare,* outrepassait les limites logiques de la charité évangélique. Puisque Dieu choisit qui il veut, pour leur faire part de sa grâce gratuite, et sans s'inquiéter des œuvres, il est parfaitement illogique de chercher à réconcilier les infidèles en leur faisant peur des conséquences de leur infidélité. Les inquisiteurs, sans manquer en rien au précepte évangélique de la charité, auraient pu et dû simplement les torturer et les brûler comme ennemis de Dieu, sans se préoccuper de conversions inutiles. Cette préoccupation n'est qu'une corruption de la conception évangélique par une confusion coupable avec la morale humaine.

Ce qui explique l'erreur de ceux qui interprètent le précepte de la charité évangélique dans le sens simple de l'amour des hommes, c'est qu'il y a en effet dans l'Evangile un certain nombre de passages qui, *isolés de l'ensemble doctrinal,* semblent se prêter à cette falsification : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit, c'est là le premier et le plus grand commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la loi et les prophètes. » (Matthieu, XXII, 37 à 41 ; Marc, XII, 28 à 36 ; Luc, X, 25 à 38 ; Jean, Ire Ép., II, 8 ; Paul, Ép. aux Philippiens, II, 4 ; Ire Ép. aux Corint., X, 24 ; XIII.)

Contrairement à ces passages, Jésus, à plusieurs reprises, déclare qu'il n'est venu que pour sauver les brebis perdues d'Israël. Il répond durement à la femme Chananéenne, qui le supplie de guérir sa fille, « qu'il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens ». Il dit à ses apôtres : « N'allez point vers les Gentils et n'entrez pas dans les villes des Samaritains, mais allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. » (Matthieu, X, 5, 6.) Il songe si peu aux autres nations qu'il déclare que « avant que les apôtres aient fini de porter la bonne nouvelle à toutes les villes d'Israël, le fils de l'homme apparaîtra ». (Matthieu, X, 23.) Il répète à chaque instant que ceux qu'il faut aimer sont ceux qui « sont au Christ », qui « sont ses disciples ». (Marc, IX, 40 ; Matthieu, X, 42 ; Jean, XIII, 34, 35 ; Cf. Paul aux Eph., IV, 32 ; Paul aux Galates, VI, 6 à 11 ; Ire Ép. de Jean, IV, 12 ; V, 1, 2.)

Quant à ceux qui n'ont pas la grâce, ils sont indignes de l'amour des disciples du Christ. « Si quelqu'un sait que son frère a commis un péché qui ne va pas à la mort, qu'il prie, et la vie sera accordée à celui dont le péché ne va pas à la mort. Il y a un péché qui va à la mort ; ce n'est pas pour celui-là que je dis que l'on doive prier. » (Ire Ép. de Jean, V, 16.) Cf. Paul, 2e Ép. aux Thessal., III, 14 et 15. « Quiconque

se retire et ne demeure pas dans la doctrine du Christ ne possède pas Dieu... Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez point dans votre maison ; ne lui dites pas même salut, car celui qui lui dit salut communique à ses œuvres mauvaises. » (2e Ép. de Jean, 9, 10, 11.) Et pour qu'il ne puisse y avoir de doute sur sa pensée, Jean, l'apôtre spécial de la charité, fait précéder cette excommunication des paroles suivantes : « Aimons-nous les uns les autres. Or, la charité, c'est de marcher selon les commandements de Dieu, et c'est là le commandement que vous avez reçu dès le commencement, afin que vous y marchiez. Car beaucoup d'imposteurs se sont introduits dans le monde, lesquels ne confessent pas que Jésus-Christ soit venu dans la chair : ceux-là sont les imposteurs et les antechrists. » (2e Ép. de Jean, 5, 6, 7.)

Antechrist, imposteur, hérétique, trois synonymes pour dire ennemis de Dieu. Il suffit de différer sur un point de doctrine, de résister sur un détail à l'infaillibilité superbe des docteurs du christianisme pour être classé dans cette catégorie, et par conséquent pour être déchu de tout droit à la charité des chrétiens. C'est la vraie doctrine de Jésus-Christ, telle qu'il l'énonce lui-même en plusieurs passages : « S'il n'écoute pas l'Église, qu'il te soit comme un païen et un publicain. » (Matthieu, XVIII, 15 à 18; Cf. Marc, VI, 8 à 12 ; Matthieu, X, 15 ; Luc, X, 13 à 16; Matth., XI, 20 à 25; Paul, 2e Ép. aux Corinth., VI, 14 à la fin; Paul à Tite, III, 10, 11 ; Paul, 2e Ép. à Timothée, IV, 14, 15 : « Si quelqu'un n'aime pas Jésus-Christ, qu'il soit anathème. » (Paul, Ire aux Corinth., XVI, 22 ; Cf. Paul, 1re Ép. à Timothée, I, 20.)

Mais voici qui dépasse et explique tout le reste. Nous trouvons dans les *Proverbes* (XXV, 21, 22) deux versets dont le sens est tellement horrible qu'il serait à peine intelligible, si Paul n'avait pris soin de les commenter et de les éclaircir : « Si celui qui te hait a faim, dit l'auteur des *Proverbes,* donne-lui à manger du pain, et, s'il a soif, donne-lui à boire de l'eau. » C'est de la charité, n'est-ce pas ? Écoutez la suite :

« Car tu prendras des charbons pour les lui mettre sur la tête, et l'Eternel te le rendra. » On entrevoit un affreux calcul de vengeance, qui permet de cumuler l'assouvissement de la haine avec la récompense de la charité. Paul, qui, dans la Ire Épître aux Corinthiens, a écrit un si beau chapitre sur la charité, a pu expliquer et amplifier ces effroyables versets des *Proverbes*, et cela sans se contredire ! « Ne rendez à personne le mal pour le mal, ayez soin de faire le bien, non seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes. S'il se peut et autant qu'il est en vous, ayez la paix avec tous les hommes ; ne vous défendez pas *vous-mêmes*, mes bien-aimés, mais donnez lieu à la colère, car il est écrit : « A moi « est la vengeance ; c'est moi qui ferai la rétribution », dit le Seigneur. Au contraire, si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire, car, *faisant cela, tu amasseras des charbons de feu sur sa tête*. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien. » (Paul, Ép. aux Romains, XII, 17 à la fin.)

Et, en effet, quoi de plus logique? En faisant du bien à son ennemi, le chrétien obéit à la loi de Dieu qui considère la vengeance comme un empiètement sur ses droits; il aggrave par sa générosité même la faute de son ennemi et il intéresse d'autant plus à sa propre cause le Dieu qui protège et qui venge ses fidèles. Voilà la vraie charité évangélique !

Quant aux vertus individuelles que recommande l'Évangile, elles se réduisent à un seul groupe ou plutôt à une vertu unique et, ce qui est caractéristique, à une vertu négative, l'abnégation, le renoncement, l'humilité. Comme l'a dit M. de Sacy, « la morale de l'Évangile n'est rien, si ce n'est la morale du sacrifice et de la croix. »

C'est en effet l'apparence, mais au fond, comme pour la charité, c'est précisément le contraire. « Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers », dit Jésus. « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. » Cette abnégation se résout simplement en un calcul permanent d'égoïsme et d'égoïsme facile, car il ne faut jamais

perdre de vue que le jugement et le renouvellement du monde, c'est-à-dire la récompense, sont toujours présentés par l'Évangile comme très prochains. Il s'agit donc de souffrir quelques jours pour s'assurer un bonheur sans fin. L'effort n'est pas considérable. Aussi, les chrétiens, quand ils se sont aperçus que l'échéance annoncée s'éloignait indéfiniment, se sont-ils empressés de renoncer à ces vertus *crucifiantes*, comme les appelle M. Nicolas, en se contentant d'en garder plus ou moins les apparences. C'est ainsi que le Pape a bien voulu rester le serviteur des serviteurs de Dieu, à la condition que les rois et les empereurs vinssent lui baiser les pieds.

Il faut bien dire, du reste, que l'abnégation est par elle-même une vertu des plus discutables. Si elle consiste à se priver de ce qui appartient à autrui ou de ce qu'on ne peut se procurer que par des moyens blâmables, elle peut être avantageusement remplacée par une vertu plus humaine, la justice ou le sentiment de la dignité personnelle. Mais si elle se borne à l'étouffement des désirs, à la suppression des passions, elle se confond par là même avec l'inertie ; elle se ramène à l'abolition de l'activité humaine, elle devient un obstacle au développement de la civilisation, au bonheur des sociétés. Loin d'être une vertu, ce n'est plus qu'un vice.

Il faut, du reste, bien remarquer que le caractère égoïste que nous reprochons à ces vertus évangéliques leur est imposé par l'Évangile lui-même. Ces vertus d'abnégation — le renoncement à la fortune, aux honneurs, l'ascétisme, le secret des bonnes œuvres, l'humilité, l'obéissance, la chasteté, la résignation, le pardon des injures, etc. — doivent être pratiquées, non pour elles-mêmes, mais précisément et formellement en vue de plaire à Dieu, en son nom, pour l'amour de lui, uniquement pour se rendre digne de sa bienveillance et sans nulle préoccupation humaine. Obéir à Dieu, compter sur Dieu, ne songer qu'à lui en vue de soi-même, voilà à quoi tout se ramène : « En vérité je vous le dis :

nul n'aura quitté maison ou frères ou sœurs, ou père où mère, ou femme ou enfants, ou terres à cause de moi et à cause de l'Évangile, qui ne reçoive maintenant, en ce temps même, cent fois autant de maisons, de frères, de sœurs, de mères, de fils et de terres, avec des persécutions, et dans le temps qui vient, la vie éternelle. » (Marc, x, 29, 30 ; Matthieu, xix, 29.) Car, dit-il : « Je ne suis pas venu apporter la paix sur la terre, mais la guerre ». « Je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère et la belle-fille de sa belle-mère. Ainsi les ennemis de l'homme seront les gens de sa propre maison. » (Matthieu, x, 34, 35, 36.)

Mais il ne suffit pas d'abandonner sa famille, il faut la haïr; c'est ce qu'il affirme en termes formels : « Si quelqu'un vient à moi et *ne haït point* son père et sa mère, sa femme et ses fils, ses frères et ses sœurs et même sa propre âme, il ne peut être mon disciple. » (Luc, ch. xiv, 26.) C'est un Dieu jaloux qui ne permet à ses créatures aucune pensée qui ne se rapporte à lui ; aussi a-t-il bien soin de les avertir sans relâche de la récompense qui les attend si elles savent lui être agréables ; ce qui fait tout naturellement que c'est la perspective de la récompense qui passe au premier rang. On raconte qu'une femme courait les rues d'Alexandrie avec une torche et un seau d'eau pour brûler le paradis et éteindre l'enfer, afin que les hommes aimassent Dieu pour lui-même et pratiquassent la vertu sans calcul intéressé. Ce n'était pas seulement une folle, c'était une hérétique, tout aussi bien que Mme Guyon, qui réussit un moment à entraîner Fénelon dans l'hérésie de l'amour pur. Rien en effet n'est plus contraire à l'Évangile, qui n'est qu'une préparation au jugement. L'essentiel est de s'attirer la faveur du juge (1).

(1) Voir tout le sermon sur la montagne. Matt., v, vi, vii, viii, 21, 22 ; x, 21, 29, 30, 37 ; xix, 29 ; xx, 25 à 28 ; xxiii, 8 à 13 ; xxv, 14 à 31. Luc, ix, 25, 59 à 62 ; xii, 33 ; xiii, 49 à 54 ; xiv, 9 à 12, 13 à 28 ; xvi, 9 ; xviii, 14, 28 à 31 ; xxii, 25, 26 ; Marc, ix, 34 ; x, 43, 44. Paul, 2e Ép. aux Corint., iv, 17 ; 1re à Timothée, vi, 19.

Cette morale, qui n'est que l'exaltation de l'égoïsme, a un autre défaut grave, c'est d'être impossible. Du moment qu'il faut tout faire au nom de Dieu, pour l'amour de Dieu, tous les actes par là même se transforment en actes de foi et de charité. Or comme la foi et la charité sont des vertus surnaturelles, qui dépendent uniquement et exclusivement de la seule volonté ou plutôt du seul caprice de Dieu, sans que nous ayons aucun moyen d'aucune espèce d'influer sur sa détermination, il en résulte que la vie tout entière du chrétien demeure subordonnée à la grâce, qu'il ne peut nulle part lui échapper, qu'il ne reste à la liberté aucun refuge, si petit, si précaire qu'il soit. Quoi que nous fassions, bien ou mal, nous ne pouvons qu'obéir à la volonté toute puissante ; en tout et partout, c'est Dieu qui agit en nous et par nous. La doctrine chrétienne aboutit donc tout entière à un pur fatalisme, dont la morale est nécessairement exclue.

Parlerons-nous maintenant de la patrie, de la cité, du travail, de la famille, de la liberté, de la propriété? A quoi bon? Tout cela n'existe pas pour l'Évangile, et la raison en est bien simple : c'est que le monde va finir demain. Comment s'occuper d'organisation sociale à la veille d'une révolution aussi radicale que celle qu'attendent Jésus et ses disciples? Qu'importe que la patrie juive soit aux mains des étrangers, puisque dans quelques jours Dieu va prendre le gouvernement du monde et rendre aux Juifs la prépondérance qu'il leur a toujours promise? La cité? Dieu va la réorganiser de fond en comble en vue de son règne personnel ; cela ne regarde pas les Juifs qui n'auront qu'à prendre de ses mains les institutions qu'il voudra bien leur donner. Il n'y a plus qu'une famille, celle des fidèles qui ont reçu avec foi de la bouche de Jésus l'annonce de la venue du Messie et de l'établissement de la Jérusalem nouvelle. La liberté? Comment la demander, puisqu'il est écrit que les derniers seront les premiers? Les esclaves ne sont-ils pas par là même assurés d'une large compensation? Qu'est-ce que les souffrances de la servitude auprès du bonheur éternel? Le tra-

vail? la propriété? Mais les réserves acquises sont plus que suffisantes pour passer les quelques jours qui séparent l'humanité de la béatitude? Dans la Jérusalem nouvelle Dieu ne se chargera-t-il pas de nourrir son peuple, comme l'ont promis les prophètes, dans une abondance inépuisable de fruits et de troupeaux? Jusque-là tout doit être mis en commun pour nourrir les fidèles.

Je n'insisterai pas sur ces divers points. L'indifférence de l'Évangile relativement à tout ce qui touche à la cité, à la famille, à la liberté, à l'économie sociale, est trop manifeste pour qu'il y ait nécessité d'accumuler les preuves (1).

« Les hommes de ce siècle se marient et sont donnés en mariage, mais ceux qui seront trouvés dignes du siècle à venir et de la résurrection des morts ne se marieront pas et n'épouseront point de femmes. » (Luc, 34 à 36; Cf. Matthieu, XXII, 30.) « Le temps est court; il faut que ceux mêmes

(1) Voici, du reste, quelques indications des passages à consulter, pour les personnes qui garderaient des doutes sur ces différents points :

Patrie, cité : Jean, XVIII, 33 à 38. Paul, Ep. aux Hébreux, XIII, 14; Ep. aux Romains, XIII, 1 à 8; Ep. aux Philipp., III, 20; 1re à Timothée, II, 12; Ep. à Tite, III, 1. Pierre, 1re Ep., II, 13. Matthieu, XXII, 17 à 21. Marc, XII, 13 à 18. Luc, XX, 20 à 27.

Famille : Matthieu, X, 34 à 38; XII, 46 à 50; XIII, 54 à 58; XIX, 12; XXII, 30. Luc, II, 43 à 52; VIII, 19 à 22; XII, 49 à 54; XIV, 26; XX, 34 à 36. Apocalypse, XIV, 4. Paul, 1re aux Corinth., VII, 1 à 10, 32 à 40. Marc, III, 31 à 35; VI, 1 à 7. Jean, II, 3, 4; VII, 2 à 11.

Propriété : Luc, VI, 20 à 26; VIII, 3; IX, 1 à 7; XIV, 16, 28, 33; XVI, 19 à 27; XVIII, 18 à 26. Matthieu, X, 5 à 16; XIX, 16 à 25. Marc, VI, 7 à 12; X, 17 à 26. Paul, 1re à Timothée, VI, 6 à 15, 17 à 20; Ep. aux Hébreux, XIII, 16; Ep. aux Galates, VI, 5, 6. Jacques, II, 2 à 8; V, 1 à 7. Actes des Apôtres, II, 44 à 47; IV, 32 à 37; V, 1 à 12; VI, 1 à 6; V.

Esclavage : Paul, 1re aux Corinth., VII, 20, 21, 24; Ep. aux Eph., VI, 5 à 9; 1re Ep. à Timothée, VI, 1, 2, 3; Ep. à Philémon. Pierre, 1re Ep., II, 18 à 22.

Travail : Luc, IX, 7; X, 38 à 42; XII, 22 à 31. Matthieu, VI, 8, 11, 19, 24 à 25; VII, 7 à 12; X, 9 à 16. Jean, XIV, 6, 10, 14. Paul aux Hébreux, XIII, 5.

qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas. » (Paul, 1re Épît. aux Corinth., VII, 29.) Voilà pour la famille.

Quant à la cité, « mon royaume n'est pas de ce monde, » dit-il. Il ne songe qu'à la Jérusalem future. « Nous n'avons pas ici de cité permanente, dit Paul aux Hébreux (XIII, 14), mais nous cherchons la cité future. » Or la cité future sera une théocratie pure, où le devoir civique se bornera à aimer et servir Dieu. Quant à la patrie présente, elle n'a qu'à obéir à César. Les Juifs vaincus et conquis, dépouillés de leur indépendance et de leurs droits, doivent obéissance et respect à leurs oppresseurs, par cela seul que ceux-ci sont les plus forts. Réclamer au nom de la patrie violée, de la justice outragée, protester pour le droit contre la force, ce sont des crimes, car ce sont des révoltes contre la volonté de Dieu.

Voici pour la propriété :

« Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut pas être mon disciple. » (Luc, XIV, 11.) — « Il est plus facile à un câble de passer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » (Marc, X, 17 à 26; Cf. Matthieu, XIX, 16 à 25; Luc, XVIII, 18 à 26.) Paul, comme son maître, « ordonne aux riches de partager avec les pauvres ». (1re Ép. à Timothée, VI, 17 à 20.) Et dans ses Épîtres aux Hébreux, XIII, 16, et aux Galates, VI, 5, 6, il répète que les biens doivent être mis en commun. Nous voyons en effet, par les *Actes des Apôtres* (II, 44 à 47; IV, 32 à 38: VI, 1 à 6, V, 1 à 12), que la propriété était abolie entre les disciples de Jésus-Christ et que les premiers chrétiens pratiquaient la communauté des biens.

L'esclave était la seule propriété que les chrétiens fussent autorisés à garder. Paul (1re Ép. à Timothée, ch. VI) explique très nettement que telle est la pensée formelle de Jésus-Christ, et que ceux qui enseignent le contraire sont « des orgueilleux et des sots ». Et nous voyons en effet, par la lettre de Paul à Philémon, que les chrétiens avaient des esclaves et qu'ils les gardaient.

Pour la question du travail le passage le plus significatif est celui que nous trouvons dans Matthieu (VI, 24 à 15, et dans Luc, XII, 22 à 31).

« Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent, dit Jésus à ses disciples. C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous vous vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel ; ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit. N'êtes-vous pas beaucoup plus qu'eux ? Qui de vous, en s'inquiétant ainsi, peut ajouter à sa taille une seule coudée ? Et quant au vêtement, pourquoi vous inquiétez-vous ? Voyez les lis des champs, comme ils croissent ! Ils ne travaillent ni ne filent. Or, je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. Que si l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui demain est jetée dans le four, Dieu la vêtit ainsi, combien plus vous, hommes de peu de foi ! Ne vous inquiétez donc pas disant : Que mangerons-nous ou que boirons-nous ou de quoi nous vêtirons-nous ? Car ce sont toutes choses que les païens recherchent, mais votre Père sait que vous en avez besoin. Cherchez donc premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes choses vous seront données par surcroît. Ainsi ne soyez pas inquiets pour le lendemain. »

Voilà d'où sont sortis les ordres mendiants. Evidemment Jésus n'y songeait pas, et en somme son économie politique s'explique par la croyance où il était que le monde allait finir. Il n'en est pas moins vrai qu'une morale qui ne tient compte ni de la patrie, ni de la cité, ni de la famille, ni de la liberté, ni de la propriété, ni du travail, ne saurait être applicable à des sociétés humaines autres que des couvents. Si l'on y ajoute la doctrine de la grâce qui absorbe en Dieu l'homme tout entier, il reste quoi ? précisément la négation absolue de toute morale, puisque l'on commence par supprimer et la société et l'individu, pour ne plus laisser sub-

rectement de la grâce, avec laquelle elles se confondent, car on peut dire que la grâce consiste essentiellement dans le don gratuit de la foi et de l'espérance.

Nous devons nous arrêter davantage à la charité qui est le gros argument des apologistes de la morale chrétienne.

Qu'est-ce que la charité dans la doctrine chrétienne? La charité est, comme la foi, une vertu surnaturelle, un don de Dieu, un effet de la grâce, sans laquelle elle n'a aucune valeur. Le premier objet de la charité, c'est Dieu : voilà celui qu'il faut aimer par dessus tout, on pourrait dire exclusivement. Quant aux hommes, l'amour que nous leur devons est soumis à une restriction extrêmement grave. L'Évangile ne le comprend que comme une dérivation, une imitation de l'amour de Dieu pour eux. Nous devons les aimer en Dieu, pour l'amour de Dieu, non pour eux-mêmes ; cet amour n'est légitime qu'à la condition d'être imité de celui de Dieu, et par conséquent ne s'adresse qu'à ceux-là seulement qui sont aimés de Dieu, c'est-à-dire qui ont la grâce. Les autres, les ennemis de Dieu, ceux qui sont prédestinés par lui à la Géhenne éternelle, tout ce que nous pouvons faire pour eux, c'est de les contraindre — *compelle intrare* — à rentrer en grâce, à l'exemple de l'Inquisition dont la charité à l'égard des pécheurs se manifestait par les moyens que l'on sait. Il faut même reconnaître que l'Inquisition, en tâchant de ramener par la terreur les infidèles suivant le précepte du *compelle intrare,* outrepassait les limites logiques de la charité évangélique. Puisque Dieu choisit qui il veut, pour leur faire part de sa grâce gratuite, et sans s'inquiéter des œuvres, il est parfaitement illogique de chercher à réconcilier les infidèles en leur faisant peur des conséquences de leur infidélité. Les inquisiteurs, sans manquer en rien au précepte évangélique de la charité, auraient pu et dû simplement les torturer et les brûler comme ennemis de Dieu, sans se préoccuper de conversions inutiles. Cette préoccupation n'est qu'une corruption de la conception évangélique par une confusion coupable avec la morale humaine.

Ce qui explique l'erreur de ceux qui interprètent le précepte de la charité évangélique dans le sens simple de l'amour des hommes, c'est qu'il y a en effet dans l'Evangile un certain nombre de passages qui, *isolés de l'ensemble doctrinal,* semblent se prêter à cette falsification: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit, c'est là le premier et le plus grand commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la loi et les prophètes. » (Matthieu, XXII, 37 à 41 ; Marc, XII, 28 à 36 ; Luc, X, 25 à 38 ; Jean, Ire Ép., II, 8 ; Paul, Ép. aux Philippiens, II, 4 ; Ire Ép. aux Corint., X, 24 ; XIII.)

Contrairement à ces passages, Jésus, à plusieurs reprises, déclare qu'il n'est venu que pour sauver les brebis perdues d'Israël. Il répond durement à la femme Chananéenne, qui le supplie de guérir sa fille, « qu'il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens ». Il dit à ses apôtres : « N'allez point vers les Gentils et n'entrez pas dans les villes des Samaritains, mais allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. » (Matthieu, X, 5, 6.) Il songe si peu aux autres nations qu'il déclare que « avant que les apôtres aient fini de porter la bonne nouvelle à toutes les villes d'Israël, le fils de l'homme apparaîtra ». (Matthieu, X, 23.) Il répète à chaque instant que ceux qu'il faut aimer sont ceux qui « sont au Christ », qui « sont ses disciples ». (Marc, IX, 40; Matthieu, X, 42 ; Jean, XIII, 34, 35 ; Cf. Paul aux Eph., IV, 32 ; Paul aux Galates, VI, 6 à 11 ; Ire Ép. de Jean, IV, 12 ; V, 1, 2.)

Quant à ceux qui n'ont pas la grâce, ils sont indignes de l'amour des disciples du Christ. « Si quelqu'un sait que son frère a commis un péché qui ne va pas à la mort, qu'il prie, et la vie sera accordée à celui dont le péché ne va pas à la mort. Il y a un péché qui va à la mort ; ce n'est pas pour celui-là que je dis que l'on doive prier. » (Ire Ép. de Jean, V, 16.) Cf. Paul, 2e Ép. aux Thessal., III, 14 et 15. « Quiconque

se retire et ne demeure pas dans la doctrine du Christ ne possède pas Dieu... Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez point dans votre maison; ne lui dites pas même salut, car celui qui lui dit salut communique à ses œuvres mauvaises. » (2e Ép. de Jean, 9, 10, 11.) Et pour qu'il ne puisse y avoir de doute sur sa pensée, Jean, l'apôtre spécial de la charité, fait précéder cette excommunication des paroles suivantes : « Aimons-nous les uns les autres. Or, la charité, c'est de marcher selon les commandements de Dieu, et c'est là le commandement que vous avez reçu dès le commencement, afin que vous y marchiez. Car beaucoup d'imposteurs se sont introduits dans le monde, lesquels ne confessent pas que Jésus-Christ soit venu dans la chair : ceux-là sont les imposteurs et les antechrists. » (2e Ép. de Jean, 5, 6, 7.)

Antechrist, imposteur, hérétique, trois synonymes pour dire ennemis de Dieu. Il suffit de différer sur un point de doctrine, de résister sur un détail à l'infaillibilité superbe des docteurs du christianisme pour être classé dans cette catégorie, et par conséquent pour être déchu de tout droit à la charité des chrétiens. C'est la vraie doctrine de Jésus-Christ, telle qu'il l'énonce lui-même en plusieurs passages : « S'il n'écoute pas l'Église, qu'il te soit comme un païen et un publicain. » (Matthieu, XVIII, 15 à 18; Cf. Marc, VI, 8 à 12; Matthieu, X, 15; Luc, X, 13 à 16; Matth., XI, 20 à 25; Paul, 2e Ép. aux Corinth., VI, 14 à la fin; Paul à Tite, III, 10, 11; Paul, 2e Ép. à Timothée, IV, 14, 15 : « Si quelqu'un n'aime pas Jésus-Christ, qu'il soit anathème.» (Paul, Ire aux Corinth., XVI, 22; Cf. Paul, 1re Ép. à Timothée, I, 20.)

Mais voici qui dépasse et explique tout le reste. Nous trouvons dans les *Proverbes* (XXV, 21, 22) deux versets dont le sens est tellement horrible qu'il serait à peine intelligible, si Paul n'avait pris soin de les commenter et de les éclaircir : « Si celui qui te hait a faim, dit l'auteur des *Proverbes*, donne-lui à manger du pain, et, s'il a soif, donne-lui à boire de l'eau. » C'est de la charité, n'est-ce pas? Écoutez la suite :

« Car tu prendras des charbons pour les lui mettre sur la tête, et l'Eternel te le rendra. » On entrevoit un affreux calcul de vengeance, qui permet de cumuler l'assouvissement de la haine avec la récompense de la charité. Paul, qui, dans la Ire Épître aux Corinthiens, a écrit un si beau chapitre sur la charité, a pu expliquer et amplifier ces effroyables versets des *Proverbes*, et cela sans se contredire ! « Ne rendez à personne le mal pour le mal, ayez soin de faire le bien, non seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes. S'il se peut et autant qu'il est en vous, ayez la paix avec tous les hommes ; ne vous défendez pas *vous-mêmes*, mes bien-aimés, mais donnez lieu à la colère, car il est écrit : « A moi « est la vengeance ; c'est moi qui ferai la rétribution », dit le Seigneur. Au contraire, si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire, car, *faisant cela, tu amasseras des charbons de feu sur sa tête*. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien. » (Paul, Ép. aux Romains, XII, 17 à la fin.)

Et, en effet, quoi de plus logique? En faisant du bien à son ennemi, le chrétien obéit à la loi de Dieu qui considère la vengeance comme un empiètement sur ses droits ; il aggrave par sa générosité même la faute de son ennemi et il intéresse d'autant plus à sa propre cause le Dieu qui protège et qui venge ses fidèles. Voilà la vraie charité évangélique !

Quant aux vertus individuelles que recommande l'Évangile, elles se réduisent à un seul groupe ou plutôt à une vertu unique et, ce qui est caractéristique, à une vertu négative, l'abnégation, le renoncement, l'humilité. Comme l'a dit M. de Sacy, « la morale de l'Évangile n'est rien, si ce n'est la morale du sacrifice et de la croix. »

C'est en effet l'apparence, mais au fond, comme pour la charité, c'est précisément le contraire. « Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers », dit Jésus. « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. » Cette abnégation se résout simplement en un calcul permanent d'égoïsme et d'égoïsme facile, car il ne faut jamais

se retire et ne demeure pas dans la doctrine du Christ ne possède pas Dieu... Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez point dans votre maison; ne lui dites pas même salut, car celui qui lui dit salut communique à ses œuvres mauvaises. » (2e Ép. de Jean, 9, 10, 11.) Et pour qu'il ne puisse y avoir de doute sur sa pensée, Jean, l'apôtre spécial de la charité, fait précéder cette excommunication des paroles suivantes : « Aimons-nous les uns les autres. Or, la charité, c'est de marcher selon les commandements de Dieu, et c'est là le commandement que vous avez reçu dès le commencement, afin que vous y marchiez. Car beaucoup d'imposteurs se sont introduits dans le monde, lesquels ne confessent pas que Jésus-Christ soit venu dans la chair : ceux-là sont les imposteurs et les antechrists. » (2e Ép. de Jean, 5, 6, 7.)

Antechrist, imposteur, hérétique, trois synonymes pour dire ennemis de Dieu. Il suffit de différer sur un point de doctrine, de résister sur un détail à l'infaillibilité superbe des docteurs du christianisme pour être classé dans cette catégorie, et par conséquent pour être déchu de tout droit à la charité des chrétiens. C'est la vraie doctrine de Jésus-Christ, telle qu'il l'énonce lui-même en plusieurs passages : « S'il n'écoute pas l'Église, qu'il te soit comme un païen et un publicain. » (Matthieu, XVIII, 15 à 18; Cf. Marc, VI, 8 à 12; Matthieu, X, 15; Luc, X, 13 à 16; Matth., XI, 20 à 25; Paul, 2e Ép. aux Corinth., VI, 14 à la fin; Paul à Tite, III, 10, 11; Paul, 2e Ép. à Timothée, IV, 14, 15 : « Si quelqu'un n'aime pas Jésus-Christ, qu'il soit anathème.» (Paul, Ire aux Corinth., XVI, 22; Cf. Paul, 1re Ép. à Timothée, I, 20.)

Mais voici qui dépasse et explique tout le reste. Nous trouvons dans les *Proverbes* (XXV, 21, 22) deux versets dont le sens est tellement horrible qu'il serait à peine intelligible, si Paul n'avait pris soin de les commenter et de les éclaircir : « Si celui qui te hait a faim, dit l'auteur des *Proverbes,* donne-lui à manger du pain, et, s'il a soif, donne-lui à boire de l'eau. » C'est de la charité, n'est-ce pas? Écoutez la suite :

« Car tu prendras des charbons pour les lui mettre sur la tête, et l'Eternel te le rendra. » On entrevoit un affreux calcul de vengeance, qui permet de cumuler l'assouvissement de la haine avec la récompense de la charité. Paul, qui, dans la Ire Épître aux Corinthiens, a écrit un si beau chapitre sur la charité, a pu expliquer et amplifier ces effroyables versets des *Proverbes*, et cela sans se contredire ! « Ne rendez à personne le mal pour le mal, ayez soin de faire le bien, non seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes. S'il se peut et autant qu'il est en vous, ayez la paix avec tous les hommes ; ne vous défendez pas *vous-mêmes*, mes bien-aimés, mais donnez lieu à la colère, car il est écrit : « A moi « est la vengeance ; c'est moi qui ferai la rétribution », dit le Seigneur. Au contraire, si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire, car, *faisant cela, tu amasseras des charbons de feu sur sa tête*. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien. » (Paul, Ép. aux Romains, XII, 17 à la fin.)

Et, en effet, quoi de plus logique? En faisant du bien à son ennemi, le chrétien obéit à la loi de Dieu qui considère la vengeance comme un empiètement sur ses droits; il aggrave par sa générosité même la faute de son ennemi et il intéresse d'autant plus à sa propre cause le Dieu qui protège et qui venge ses fidèles. Voilà la vraie charité évangélique !

Quant aux vertus individuelles que recommande l'Évangile, elles se réduisent à un seul groupe ou plutôt à une vertu unique et, ce qui est caractéristique, à une vertu négative, l'abnégation, le renoncement, l'humilité. Comme l'a dit M. de Sacy, « la morale de l'Évangile n'est rien, si ce n'est la morale du sacrifice et de la croix. »

C'est en effet l'apparence, mais au fond, comme pour la charité, c'est précisément le contraire. « Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers », dit Jésus. « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. » Cette abnégation se résout simplement en un calcul permanent d'égoïsme et d'égoïsme facile, car il ne faut jamais

bénéfice des faux-fuyants qu'ils trouvent trop souvent dans les équivoques de la langue usuelle.

Voyons donc ce que nous fournit l'observation des faits réels. L'homme n'a qu'un but : la satisfaction des besoins qui lui sont imposés par sa constitution physiologique. Son bonheur est proportionnel à la satisfaction de ces besoins, avec cette distinction essentielle, que, de ces besoins, les moins élevés dans l'échelle du progrès évolutioniste sont les plus impérieux, c'est-à-dire ceux dont la satisfaction immédiate est le plus fatalement imposée à l'existence physique, tandis que les plus élevés, c'est-à-dire ceux dont la satisfaction intéresse la collectivité, sont moins tyranniques, et s'imposent surtout à la prévoyance intelligente.

Cette distinction explique le fait que ce sont les premiers qui exercent le plus manifestement leur influence sur des sociétés aussi peu avancées en évolution que les nôtres, mais le progrès que fait cette évolution depuis un siècle nous permet d'entrevoir un temps où l'influence des besoins s'exercera sur l'humanité dans des proportions directement inverses à celles qui dominent en ce moment.

Le bonheur résultant de la satisfaction des besoins, chacun le cherche naturellement dans la satisfaction de ceux de ses besoins qui sont le plus impérieux pour lui, soit d'après sa constitution héréditaire ou acquise, soit d'après la disposition et l'excitation du moment.

Cette loi est d'une évidence manifeste. Un alcoolique par hérédité ou par habitude sacrifiera tout à sa brutale passion, le souci de sa famille et le soin de son propre lendemain. Le plus galant chevalier, après un jeûne de quatre jours, préférera un bifteck à la conversation de la plus gente dame.

Il pourra bien se faire que, le lendemain, tous deux se reprochent le choix qu'ils auront fait, mais ce changement d'opinion ne prouve qu'une chose, le changement qui s'est opéré dans la situation morale de chacun d'eux, par la satisfaction même du besoin sous l'empire duquel ils se trouvaient précédemment. Il est clair en effet, en dépit de toutes

les subtilités de la métaphysique, que le motif qui l'emporte est toujours le plus fort, ou, si l'on aime mieux, que le motif le plus fort est toujours celui qui l'emporte. Et quel autre moyen avons-nous de mesurer sa force, sinon par le résultat? Or ce résultat, c'est précisément la détermination prise en vertu du choix fait par l'intelligence entre les motifs d'action.

C'est juste le contraire du point de vue des partisans du libre arbitre, pour qui la liberté consiste précisément à agir sans motif, ce qui est purement absurde. En dehors de cela, ils ne voient qu'une humiliante servitude.

Pour nous, la dignité de l'homme réside essentiellement dans la faculté :

1° D'examiner posément, sérieusement chacune des raisons pour et contre, d'instituer une délibération aussi calme et réfléchie que possible, pour bien reconnaître la valeur de chacun des motifs qui se présentent, de manière à être le moins possible exposé à se tromper sur ce point capital; 2° d'agir, en conséquence, suivant les indications de sa raison, c'est-à-dire d'agir raisonnablement, ou en d'autres termes d'*obéir* à sa raison.

Il faut toute l'absurdité dont deviennent capables les despotismes intellectuels, représentés par les religions dominantes et les doctrines officielles, pour que l'obligation d'*obéir* à sa raison puisse être considérée comme un abaissement et une servitude. Il est vrai que cette absurdité est fortement secondée par cette autre habitude scolastique et théologique de prendre pour des réalités les entités métaphysiques et de trouver dans la psychologie autant d'êtres différents qu'il y a de termes divers. Pour la psychologie universitaire, la raison est en effet une personne distincte, qui a sa réalité, son domaine, sa fonction propres. Ce n'est pas un mot exprimant une forme de l'application de l'intelligence de l'homme aux objets de sa connaissance; non, c'est une partie réelle et des plus essentielles de cet assemblage discordant et fantaisiste d'entités métaphysiques qui ont chacune leur place dans le mécanisme à compartiments va-

riés dont le total constitue l'homme. La raison occupe même dans cette république chaotique une place très élevée et y joue un rôle très important, car elle y est une sorte de divinité secondaire, ou, si l'on aime mieux, un agent divin qui, seul, a le dépôt des idées innées, universelles, éternelles, absolues, impersonnelles, etc., etc.

On conçoit, par conséquent, l'embarras de nos contradicteurs. Être soumis, être assujetti, obéir, fût-ce à une divinité, c'est évidemment n'être pas libre, et, pour sauver leur liberté, les voilà obligés d'investir l'homme du privilège spécial d'une dignité supérieure dont l'attribut essentiel est de faire des sottises, c'est-à-dire d'agir contrairement à sa raison, ou plutôt d'agir sans raison et sans motif.

Pour nous qui nous refusons à admettre de pareilles conclusions et qui ne voyons dans la phrase : *Obéir à sa raison*, qu'une métaphore née sans doute d'une croyance imbécile à la réalité distincte de la raison, laquelle par bonheur tend à disparaître; pour nous qui pensons que cela signifie agir raisonnablement, et par conséquent obéir à soi-même lorsqu'on est soi-même dans la plénitude de son intelligence, après une étude attentive et approfondie des motifs qui nous sollicitent à l'action, nous déclarons que le fait d'obéir à sa raison est à nos yeux la preuve même de la supériorité intellectuelle de l'homme, la marque la plus certaine de sa véritable valeur morale, et que si la liberté existe quelque part dans le domaine de l'activité humaine, c'est là seulement qu'on la peut découvrir.

Il est d'ailleurs très remarquable que la conclusion que nous énonçons ici comme preuve de la détermination nécessaire de la volonté par le motif le plus fort soit précisément la même que nous trouvons, sinon dans la doctrine, au moins dans la pratique constante de nos adversaires. Toutes les institutions sociales et principalement les pénalités ont pour principe et pour explication la croyance à l'influence des motifs sur la volonté ; toutes, par l'éducation des enfants et par les lois pénales, s'appliquent à créer pour les hommes

des motifs d'agir dans le sens qu'elles considèrent comme celui de la plus grande utilité individuelle et sociale ; toutes proclament par leur existence même que le vrai moyen d'empêcher le mal est d'en supprimer le désir, par les dispositions les plus capables d'implanter dans les intelligences, d'un côté l'idée de la connexion de l'intérêt social avec l'intérêt individuel, de l'autre celle des conséquences désagréables qui peuvent résulter pour chacun de la méconnaissance des droits d'autrui.

A quoi bon créer tous ces motifs d'action et s'appliquer avec tant d'efforts à les faire pénétrer dans les intelligences, si la volonté est complètement indépendante de l'intelligence et n'a à recevoir d'elle aucune direction ?

Comment encore expliquer, avec ce système du libre arbitre, que, dans l'opinion générale, ce qui distingue particulièrement les sauvages, les enfants et les fous, ce soit précisément ce privilège de se déterminer sans raison appréciable pour les autres, au hasard de leurs fantaisies individuelles, de leurs caprices subjectifs et sans tenir le même compte que les hommes raisonnables et civilisés des motifs que nous sommes habitués à considérer comme déterminants ?

Un fait qui serait absolument inexplicable et même incroyable, si la théorie du libre arbitre avait le moindre fondement, mais qui s'explique tout simplement si l'on admet que les actes des hommes sont déterminés par les instincts, par les besoins, par les milieux, par l'éducation, par l'ensemble des conditions sociales, c'est la régularité presque absolue avec laquelle se produisent chaque année dans les mêmes pays les faits de statistique morale.

Sir John Herschel le proclamait hautement en 1850 dans un article de la *Revue d'Edimbourg :*

« Le nombre, le poids et la mesure sont les bases de toute science exacte; nulle branche des connaissances humaines ne peut être considérée comme sortie de l'enfance, si d'une manière ou d'une autre elle n'établit pas les théories et ne les

corrige pas dans la pratique au moyen de ces éléments. Ce que sont les données astronomiques ou les registres météorologiques pour une explication raisonnée des mouvements des planètes ou de l'atmosphère, les documents statistiques le sont pour la philosophie sociale et politique. Ils assignent à des intervalles déterminés les valeurs numériques des variables que l'observation directe peut atteindre, et c'est alors l'affaire d'une bonne théorie d'analyser ces variables ou leurs fonctions et de les combiner de manière à en tirer les éléments moins accessibles qui entrent dans l'expression des lois générales. Nous sommes encore loin d'avoir atteint quelque connaissance semblable, mais diverses circonstances encourageantes nous défendent de désespérer d'y arriver.

« La première de ces circonstances est l'extrême régularité qui prévaut dans la marche annuelle des faits statistiques et la constance des rapports qu'ils indiquent partout où de grandes masses de population sont considérées ; où les traits principaux de la nature humaine constituent les éléments influents, desquels dépendent les résultats observés ; où, visiblement enfin, des causes perturbatrices — réellement telles — temporaires ou périodiques, n'interviennent point. Comme exemple, on peut citer la proportion relative dans les naissances des deux sexes, le rapport des naissances illégitimes aux naissances légitimes dans le même pays et dans la même classe de population ; bien plus, le nombre de mort-nés avec un percentage différent pour les villes et pour les campagnes, que M. Quételet a constaté être tellement uniforme en Belgique que, sur un nombre de près de six mille cas, l'écart de la moyenne ne s'élève pas à cent quarante ; le rapport des mariages à la population entière, des mariages en secondes noces au nombre total des mariages annuels, et, plus minutieusement encore, les mariages de veufs et de veuves, de veuves et de garçons, de veufs et de filles, les âges relatifs des conjoints et une foule d'autres particularités qui, toutes libres comme l'air dans les cas individuels, semblent, quand on considère les masses, être réglées avec

une précision qui prouve clairement, entre les causes agissantes, l'existence de relations assez déterminées pour qu'évidemment la complication seule de leur mode d'action les empêche d'être assujetties à un calcul et éprouvées par un appel aux faits. Prise dans la masse et par rapport aux lois physiques comme aux lois morales de son existence, *la liberté* dont l'homme se targue disparaît, et l'on pourrait à peine citer une action de sa carrière que les usages, les conventions et les nécessités sérieuses de la vie ne paraissent pas lui *prescrire* comme inévitable, plutôt que de l'abandonner à la libre détermination de son choix. »

La *Physique sociale*, de Quetelet, à laquelle nous renvoie sir John Herschel, porte en effet à la doctrine du libre arbitre des coups dont celle-ci ne se relèvera pas. Les actions de l'homme moral et intellectuel sont-elles soumises à des lois ? se demande Quetelet. Voici comment il répond à cette question :

« Il serait impossible de résoudre une pareille question *a priori*. Si nous voulons procéder d'une manière sûre, c'est dans l'expérience qu'il faut en chercher la solution.

« Dans tout ce qui se rapporte aux criminels, les mêmes nombres se reproduisent avec une constance telle qu'il serait impossible de la méconnaître, même pour ceux des crimes qui sembleraient devoir échapper le plus à toute prévision humaine, tels que le meurtre. Cependant l'expérience prouve que non seulement les meurtres sont annuellement à peu près en même nombre, mais encore que les instruments qui servent à les commettre sont employés dans les mêmes proportions. Que dire alors des crimes que prépare la réflexion?

« Cette constance avec laquelle les mêmes crimes se reproduisent annuellement, dans le même ordre, et attirent les mêmes peines dans les mêmes proportions, est un des faits les plus curieux que nous apprennent les statistiques des tribunaux. Il est un budget qu'on paye avec une régularité effrayante ; c'est celui des prisons, des bagnes et des échafauds, et chaque année les nombres sont venus confirmer

mes prévisions, à tel point que j'aurais pu dire : il est un tribut que l'homme acquitte avec plus de régularité que celui qu'il doit à la nature ou au trésor de l'État; c'est celui qu'il paye au crime. Nous pouvons énumérer d'avance combien d'individus souilleront leurs mains du sang de leurs semblables, combien seront faussaires, combien empoisonneurs, à peu près comme on peut énumérer d'avance les naissances et les décès qui doivent se succéder.

« La société renferme en elle les germes de tous les crimes qui vont se commettre. C'est elle en quelque sorte qui les prépare, et le coupable n'est que l'instrument qui les exécute. Tout état social suppose donc un certain nombre et un certain ordre de crimes qui résultent, comme conséquence nécessaire, de son organisation. Cette considération, qui peut paraître décourageante au premier abord, devient consolante au contraire quand on l'examine de près, puisqu'elle montre la possibilité d'améliorer les hommes en modifiant leurs institutions, leurs habitudes, l'état de leurs lumières et en général tout ce qui influe sur leur manière d'être. Elle ne nous présente au fond que l'extension de la loi bien connue de tous les philosophes qui se sont occupés de la société sous le rapport physique: c'est que, tant que les mêmes causes subsistent, on doit s'attendre au retour des mêmes effets. Ce qui pouvait faire croire qu'il n'en était pas ainsi des phénomènes moraux, c'est l'influence trop grande qu'on avait généralement snpposée à l'homme dans tout ce qui se rapporte à ses actions. »

Et en effet cette constatation indiscutable de l'influence des institutions sur le plus ou moins de moralité des hommes est une des découvertes les plus heureuses, puisqu'elle met entre les mains des réformateurs des instruments qui permettent d'agir par grandes masses, tandis que, dans la théorie du libre arbitre, les réformes et améliorations — en admettant qu'elles soient possibles — sont nécessairement individuelles. Il est vrai que les hommes politiques ne semblent nullement se douter des devoirs que leur imposent des

constatations scientifiques que la plupart même ignorent et qu'ils ne veulent pas connaître, mais il est permis d'espérer que le pouvoir ne sera pas toujours aux mains de ceux qui ne veulent en user que pour ajourner toutes les réformes essentielles.

En attendant cet heureux temps, nous soumettons la question aux partisans du libre arbitre, et nous les prions de nous dire comment ils concilient leur doctrine avec les faits constatés.

La doctrine du libre arbitre ne saurait donc tenir sur ses pieds. Elle est accablée sous le poids de ses contradictions nécessaires avec l'expérience et avec elle-même. Ce qui explique l'illusion à laquelle tant de personnes se laissent prendre, c'est qu'elles négligent le fait qu'au moment où l'homme se reproche l'acte accompli il est en effet libre de l'influence du motif qui l'a fait agir; mais il n'était pas libre au moment où la passion le tenait. La situation a donc changé complètement, et c'est ce changement dont on ne tient pas compte. On ne s'avise de calculer la puissance du mobile de la veille que quand ce motif n'existe plus, ou même quand il se trouve remplacé par un motif tout à fait contraire.

La vérité est que le motif qui l'emporte aujourd'hui pourrait fort bien ne pas l'emporter demain, et que l'argument qui triomphe des résistances de Paul ne produirait peut-être aucun effet sur Pierre. Mais, si c'est là précisement ce qui produit l'illusion de la liberté, c'est en même temps ce qui nous fournit la preuve qu'il s'agit ici d'un problème d'une nature toute spéciale.

Si je veux connaître exactement le poids d'une pierre ou la résistance d'une tige de fer, j'ai des instruments qui me rendent le service que je leur demande ; mais je n'aurai de confiance en ces instruments qu'à la condition d'être absolument assuré qu'ils me donneront toujours pour la même pierre le même poids et pour la même tige de fer la même résistance.

Mais, pour apprécier la puissance des motifs moraux, il

n'y a pas de commune mesure, ou, pour mieux dire, il n'y a pas de mesure du tout, puisque la puissance des mêmes motifs varie incessamment suivant la différence des personnages, ou même suivant la diversité des dispositions de la même personne. Or on sait combien ces dispositions peuvent être modifiées, soit par des influences morales, telles que l'amour, la haine, la joie, la tristesse ; soit par des besoins physiques, tels que la faim, la soif, la fatigue ; soit même par des agents physiques, tels que le vin, l'opium, le café, l'alcool, le haschich, etc.

Le résultat de cette observation, c'est que la force des motifs, par une singularité bien étrange, est non pas en eux-mêmes, mais *dans la personne du sujet sur lequel ils s'exercent*, de telle sorte qu'on peut dire que, en toutes circirconstances, le motif le plus fort est celui qui se trouve le plus conforme à la tendance naturelle ou acquise, à la disposition ordinaire ou accidentelle du sujet.

La liberté n'existe pas, dans le sens que lui prêtent les spiritualistes, je veux dire la liberté d'indifférence (1), grâce à laquelle il semblerait que la conduite morale puisse dépendre absolument du simple caprice. Il n'est pas vrai que — sauf dans les circonstances insignifiantes — l'homme se détermine d'après des motifs uniquement volontaires, c'est-à-dire arbitraires, n'ayant aucune valeur propre autre que le choix même dont ils sont honorés.

Il faut en effet bien s'entendre sur le sens de ce mot *volontaire*. Un acte est volontaire quand il est voulu, mais cela ne signifie pas du tout qu'il soit libre, dans le sens du libre arbitre. Nous sommes toujours libres de faire ce que nous voulons, quand aucun obstacle matériel ne s'oppose à l'exécution de ce que nous avons décidé de faire, mais de là à être

(1) La liberté d'indifférence est la conséquence logique de la doctrine du désintéressement. Les deux conceptions sont identiques. Du moment que la morale consiste à agir sans motif d'action, il est tout naturel qu'on se détermine sans motif déterminant.

libre de vouloir ou de ne pas vouloir, il y a loin. Or, c'est là le nœud de la question. Supposez un homme affamé à qui on offre de la nourriture : son premier mouvement sera de la prendre, par la raison que son premier intérêt est d'échapper à la souffrance qu'il endure et à la mort qui en sera la conséquence, si la souffrance se prolonge. Mais s'il a des raisons de croire que les aliments offerts sont empoisonnés, il les refusera précisément par les mêmes motifs. Dans les deux cas, il obéit à des raisons parfaitement déterminées. Supposons, au contraire, qu'il soit absolument sûr de mourir s'il ne mange pas, et absolument sûr de vivre s'il mange, n'est-il pas certain qu'il mangera, à moins qu'il n'ait des raisons pour vouloir se suicider? Personne ne pourra hésiter à le prédire, même parmi les plus entêtés partisans du libre arbitre.

Le problème, réduit aux termes les plus généraux, revient donc à ceci : étant donné qu'un homme — qui n'est pas un fou — ait toutes les raisons d'agir, et qu'il n'en ait aucune de ne pas agir, voudra-t-il agir? Il est bien évident que la question ainsi posée ne comporte qu'une solution.

L'hésitation n'est possible que dans le cas où se trouvent en présence des raisons opposées et capables de se faire équilibre. C'est donc nécessairement le conflit de ces raisons qui peut expliquer l'illusion du libre arbitre. Elle s'explique également, dans un grand nombre de cas, par le peu d'importance que nous attachons aux décisions contraires. Toute action a nécessairement sa raison suffisante, puisque cette raison a suffi ; mais il arrive souvent, dans le monde moral comme dans le monde physique, que la cause nous échappe précisément parce que l'insignifiance du résultat nous empêche d'y apporter l'attention nécessaire. Cette cause n'en existe pas moins cependant, et la preuve en est dans la production même de l'effet.

J'emprunte au livre de M. A. Hertzen, sur la *Physiologie de la volonté*, un passage qui me paraît absolument démonstratif.

Il se suppose engagé dans une discussion sur le libre arbitre : « Mon adversaire, dit-il, jaloux de me confondre par un argument sans réplique, me dit : Vous avez beau faire des sophismes, il est certain qu'en ce moment je suis libre d'ouvrir et de fermer la main, de rester immobile ou de marcher, de me précipiter de cette fenêtre ou de rester ici à discourir avec vous (1).

— Je le nie.

— Comment, vous le niez ?

— Certes, donnez-moi la preuve de votre liberté.

— Quelle preuve voulez-vous ?

— L'exécution immédiate de l'une des choses que vous prétendez être en votre pouvoir.

— Volontiers. Que dois-je faire ?

— Vous jeter par la fenêtre.

— Ah ! non, vraiment.

— Et pourquoi non ?

— Mais croyez-vous sérieusement que l'envie d'avoir raison dans cette discussion soit un motif suffisant pour qu'un homme, ayant femme et enfants ou même n'en ayant pas, se jette par la fenêtre au risque de se rompre le cou ?

— Non, mon ami, cela ne me paraît pas un *motif suffi-*

(1) C'est toujours la même illusion. Quand on dit : « Je suis libre d'ouvrir ou de fermer la main, de rester immobile ou de marcher, de me précipiter par la fenêtre ou de rester ici, » il faudrait, pour être dans le vrai, ajouter : « *Si je le veux.* » Mais le tout est de vouloir, et c'est là précisément ce qui n'est plus libre. Pour vouloir, il faut avoir des motifs de vouloir ; c'est là que se heurte le raisonnement des partisans du libre arbitre. L'interlocuteur de M. Hertzen est parfaitement libre de se jeter par la fenêtre, si on ne l'en empêche pas, et s'il a pour le vouloir faire des raisons que son intelligence juge suffisantes. Mais ce sont justement ces raisons de *vouloir* faire qui lui manquent, et c'est parce qu'elles lui manquent qu'il ne *veut* pas se jeter par la fenêtre. Il importe essentiellement, pour comprendre la question de la liberté morale, de ne jamais confondre la liberté d'*agir* avec celle de *vouloir*. La distinction est essentielle, et c'est faute de la faire qu'on embrouille toutes les discussions sur ce sujet.

sant, et c'est justement parce que ce motif n'est pas suffisant, même à vos yeux, que vous ne vous jetez pas par la fenêtre. Convenez donc qu'il ne dépend pas de votre libre arbitre de vous jeter ou non par cette fenêtre, mais bien des motifs qui s'offrent à votre entendement. Vous n'êtes donc pas libre d'accomplir cet acte ou plutôt de *vouloir*, car si une fois vous le vouliez, *l'accomplissement* dépendrait des circonstances extérieures, par exemple de l'existence ou de la non existence d'une grille, de mon assentiment ou de mon opposition, de mille autres choses. En somme, il n'y a pas ici de libre arbitre. Que répondez-vous à cela ?

— Je dirai que j'ai mal choisi l'exemple, qu'il ne faut pas considérer des actes d'une telle importance.

— Très bien. Vous revendiquez donc le libre arbitre seulement pour des choses sans importance. Est-ce bien la peine de défendre avec tant de zèle une faculté qui s'évanouit dans toute action importante et qui s'applique seulement aux actes insignifiants? Êtes-vous bien sûr de pouvoir, au moins dans ces cas insignifiants, agir ou vous abstenir *indépendamment* des motifs?

— C'est d'une telle évidence que cela ne se discute pas. Je puis en cet instant, *sans aucun motif*, aller à droite ou aller à gauche.

— Et de quel côté voulez-vous aller en ce moment?

— A droite.

— Eh bien ! je parie que si vous *voulez* réellement aller à droite, vous ne *pouvez pas* aller à gauche.

— Voilà qui est fort ! je vais à gauche.

— C'est précisément ce que je prévoyais ; vous voyez donc qu'il ne dépendait pas de vous d'aller à droite et que mes paroles ont suffi pour vous faire aller à gauche. Cette fois, paraît-il, le motif était *suffisant*. »

En effet, il se peut toujours faire qu'à un moment donné l'homme veuille autre chose que ce qu'il voulait un instant auparavant, mais à une condition, c'est qu'il surgisse en lui une volition qui diffère de la précédente. Mais cette volition

nouvelle ne peut se produire que comme effet d'une cause nouvelle. C'est là une nécessité absolue, quand même cette cause nouvelle nous échapperait, comme il arrive souvent.

Dans la période de l'évolution, où règnent sans contrepoids les besoins de la vie rudimentaire, de la vie purement physique, on peut toujours prédire à coup sûr que les hommes se détermineront fatalement dans le sens des motifs égoïstes et immédiats de la vie nutritive et du besoin voluptueux. Par la même raison, à l'autre extrémité de l'échelle, quand l'humanité sera arrivée à un développement suffisant pour être intimement pénétrée des habitudes et des sentiments de la morale vraiment universelle, où l'égoïsme nécessaire et la sociabilité se confondront en un principe supérieur, la solidarité, alors on pourra également prévoir que la plupart des conflits moraux, d'ailleurs de plus en plus rares, se résoudront régulièrement dans le sens du bien le plus général, de l'utilité la plus manifeste pour tous.

Dans le premier cas, la fatalité de la décision s'explique par la prédominance absolue du principe égoïste et par l'infériorité de l'intelligence ; dans le second, par le développement des facultés intellectuelles et par la perception du lien intime qui unit chaque intérêt individuel à l'utilité générale scientifiquement démontrée.

Dans les conditions intermédiaires, celles où nous sommes, il n'y a pas à s'étonner que la moralité soit hésitante. Ni les motifs égoïstes n'ont la même vigilance, ni les motifs sociaux la même prépondérance que dans les deux périodes supposées. C'est précisément cette indécision qui est le plus favorable à la production des théories comme celle du libre arbitre. Mais s'il peut être quelquefois difficile de prévoir quel est le motif qui l'emporte, il est toujours facile, après l'acte accompli, de s'expliquer pourquoi la victoire est restée à tel motif plutôt qu'à tel autre. Cette victoire même fournit des lumières précises sur l'état moral du sujet, c'est-à-dire sur le point où est arrivée chez lui la puissance directrice de

l'intelligence dans ses rapports avec les instincts, les habitudes, les passions, etc.

Et en effet, puisque le caractère essentiel de la constitution humaine est d'être dans un mouvement de rénovation perpétuelle, qui entraîne fatalement le renouvellement continuel des besoins, à la satisfaction desquels veille un organisme dirigé par un pouvoir supérieur qui est l'intelligence, il est manifeste que tout dépend, pour la moralité de l'être, de la manière dont s'exerce cette surveillance de l'esprit.

Les besoins, abandonnés à eux-mêmes, seraient trop souvent insatiables, au moins dans un certain nombre de natures. On sait jusqu'où vont la gloutonnerie et l'ivrognerie chez les sauvages. Tous les besoins peuvent aller à de semblables excès et se transformer en passions plus ou moins désordonnées. Il n'y a là ni liberté ni volonté qui tiennent, l'intelligence seule peut, par son intervention, maintenir l'équilibre. Et comment intervient-elle ? par son pouvoir propre? en donnant des ordres? Non, mais en opposant au motif qui menace de triompher un autre motif plus conforme au caractère moral du sujet, à son intérêt réel et permanent. Aux suggestions de la passion elle oppose la considération des dangers, des inconvénients, des douleurs qui doivent en résulter pour lui-même ou pour les autres. Elle ramène l'homme excité au calme de la réflexion ; elle s'applique à modifier les circonstances, à modifier l'homme lui-même ; elle en appelle de Philippe ivre à Philippe à jeun.

C'est cette intervention de l'intelligence qu'une psychologie en enfance a portée au compte de la volonté seule, et c'est de cette erreur fondamentale qu'est née l'illusion de la liberté de vouloir, de la liberté d'indifférence, qui est au fond de tous les systèmes spiritualistes et qui est la conséquence naturelle et forcée de la doctrine morale du désintéressement.

Il est en effet tout simple que si l'homme agit sans s'intéresser à ce qu'il fait, c'est-à-dire sans aucun motif d'agir, il choisisse sa direction sans aucune raison de choisir l'une plutôt que l'autre. C'est là la morale du hasard ou, pour

mieux dire, du néant. Le désintéressement n'est d'ailleurs lui-même qu'une illusion. Agir avec désintéressement, c'est sacrifier un intérêt matériel à un intérêt moral, qui réside précisément dans la conception de la supériorité morale du désintéressement. C'est, en somme, une question de mots. Le mot est mal fait et l'idée qu'il exprime repose sur une psychologie imparfaite. Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps à la discuter.

La liberté, il ne faut pas davantage la chercher dans les emportements des sauvages et dans les entraînements de passions où l'homme n'est trop évidemment que le jouet de la force désordonnée qui le domine. Si l'on peut la trouver quelque part, c'est dans la délibération tranquille et calme qu'institue en lui-même l'homme raisonnable, quand il oppose les motifs aux motifs, qu'il les étudie, qu'il les compare, qu'il examine les conséquences, les solutions au point de vue de son intérêt individuel et de l'intérêt social. Après cet examen attentif — et il dépend de lui d'y porter plus ou moins d'attention — il choisit celui qui lui paraît le plus conforme à ce qu'il considère comme le but le plus désirable (1). Cette conformité reconnue produit en lui une conviction qui s'impose à son action. Toute opposition a disparu, puisqu'il ne subsiste plus qu'un motif d'agir; et cette ab-

(1) C'est ce fait qui explique l'importance capitale du développement intellectuel en tout ce qui tient à la conduite. L'ignorant, l'inintelligent se trompent presque nécessairement sur la valeur relative des motifs et des buts. Comment pourraient-ils juger ce qu'ils ne connaissent pas? Outre que par nature ils sont prédisposés à préférer les buts inférieurs, précisément parce qu'ils correspondent à l'infériorité de leur propre moralité, ils sont encore sujets à des erreurs graves sur la valeur morale des motifs. On peut donc dire que la moralité réelle dépend du développement intellectuel, autant et plus que des prédispositions naturelles. La personne du caractère le plus doux peut en certains cas devenir féroce, si elle n'a pas une intelligence suffisamment développée pour repousser les enseignements d'une religion intolérante. Comme on l'a souvent dit, il n'y a pas de bonne bête. Un imbécile peut toujours devenir dangereux. Il ne lui manque le plus souvent que l'occasion.

sence d'opposition est justement ce qui peut donner lieu à l'illusion de la liberté. Mais, en réalité, c'est toujours, comme nous l'avons établi, le motif le plus fort qui l'emporte ; seulement la *pesée* des motifs s'est produite dans des conditions de calme et de réflexion qui écartent toute idée de violence et d'asservissement. Il n'en est pas moins vrai que cette liberté est surtout une apparence, puisque, en somme, elle s'est bornée à choisir le motif qu'elle a reconnu le plus conforme aux besoins du sujet ; or, ces besoins résultent fatalement de la constitution humaine. La conformité du motif au besoin ne dépend pas davantage de la volonté de l'homme, non plus que la reconnaissance de cette conformité ne dépend du caprice de l'intelligence.

Chacun des éléments de l'action est donc parfaitement imposé et forcé ; les conditions seules du choix peuvent faire illusion. Elles démontrent, non pas la liberté, mais le développement intellectuel du sujet, qui est parvenu à remplacer au dedans de lui-même la guerre civile des appétits par la calme discussion des motifs. C'est une supériorité d'organisation qui démontre une supériorité d'évolution, c'est la substitution dans le domaine intérieur du règne pacifique de l'intelligence aux luttes brutales des intérêts égoïstes, mais l'homme n'en reste pas moins dominé par ses besoins, et sa conduite n'en demeure pas moins subordonnée à la reconnaissance de ces besoins; seulement, dans l'homme intelligent et réfléchi, les besoins qui dominent ne sont plus nécessairement les besoins purement égoïstes ; et le mode de reconnaissance de ces besoins s'est également transformé. En un mot, la moralité de l'homme s'est élevée par une conception plus haute de ses relations avec ses semblables, mais cette moralité, en s'éclairant, ne cesse pas pour cela d'être déterminée forcément par les besoins de la nature perfectionnée, comme elle l'est chez le sauvage par ceux de la nature inférieure.

Cette illusion de la liberté a été déjà constatée et combattue par Spinosa dans son *Ethique*, en un passage dont j'em-

prunte la citation à la *Physiologie des passions*, du docteur Letourneau :

« Ainsi le nourrisson croit désirer librement le lait ; l'enfant irrité croit désirer librement la vengeance ; c'est librement qu'il croit vouloir fuir, s'il est effrayé. L'homme ivre croit prononcer, d'après une libre décision de son esprit, ces paroles, qu'il voudrait bien n'avoir point dites quand il sera à jeun. Ainsi l'homme en délire, le bavard, l'enfant et tous les gens de même catégorie croient parler d'après une libre décision de leur esprit, alors même qu'ils sont impuissants à contenir l'élan de leur parole. L'expérience, non moins que la raison, nous enseigne par là que la croyance au libre arbitre existe chez les hommes uniquement parce qu'ils ont conscience de leurs actes sans l'avoir des causes qui les déterminent, et que d'ailleurs ces prétendus décrets de la pensée ne sont pas autre chose que les appétits qui varient nécessairement avec les dispositions du corps... Un autre point que je voudrais surtout mettre en lumière, c'est que, pour accomplir un acte d'après une décision de l'esprit, la première condition est d'en garder le souvenir. Par exemple, nous ne pouvons prononcer un mot, si nous l'avons oublié. Or il ne dépend pas du libre pouvoir de l'esprit de conserver ou de perdre le souvenir d'une chose. Aussi croit-on que le libre pouvoir de l'esprit se borne à la résolution de taire ou de dire ce dont on se souvient. Mais quand nous rêvons que nous parlons, nous croyons parler d'après une libre décision de l'esprit, et cependant nous ne parlons pas, ou, si nous parlons, c'est seulement par un mouvement spontané du corps. Enfin, nous croyons, en songe, faire par une décision de l'esprit des choses que, réveillés, nous n'oserions accomplir. Je voudrais bien savoir s'il y a dans l'esprit deux sortes de décisions, les unes fantastiques, les autres libres. Ceux qui croient parler ou se taire, ou faire quoi que ce soit d'après une libre décision de l'esprit, ceux-là rêvent les yeux ouverts. »

Cette *libre* disposition de l'esprit est donc une illusion, on

ne saurait trop le répéter, puisque cette liberté est toujours déterminée par un motif intéressé. Or, il ne faut pas oublier que, dans le langage philosophique, le mot *liberté* n'a de sens qu'à la condition d'impliquer l'absence de toute contrainte, de toute impulsion, pas plus de l'intelligence que de la passion. La racine latine du mot est la même que celle du terme qui signifie *caprice*.

Le mécanisme des ressorts qui déterminent l'action est, du reste, des plus simples.

Sous l'empire d'un besoin réel ou illusoire, l'homme éprouve un désir. Ce désir est violent ou modéré, suivant la nature du besoin ou l'impressionnabilité du sujet. S'il est violent, il s'empare de l'homme tout entier et le pousse à l'action immédiate. La passion commande, l'homme obéit. C'est cette situation morale qui a fait éclore dans les traités de morale stoïcienne ou chrétienne l'innombrable famille des métaphores qui se rattachent à l'esclavage des passions.

En revanche, quand le désir est modéré, quand il est contrebalancé par des désirs, des craintes, des espérances contraires, par des considérations variées, quand ces hésitations appellent tout naturellement pour les départager l'intervention de l'intelligence ; quand celle-ci, après avoir pesé le pour et le contre, calculé et comparé les inconvénients et les avantages, prononce son décret, et que ce décret est mis à exécution précisément parce qu'aucun des désirs en présence n'est assez excité pour songer à la révolte, alors l'homme, obéissant à son intelligence, c'est-à-dire au motif d'action qu'il juge le plus conforme à l'intérêt le plus permanent et le plus élevé, est déclaré libre, et l'on proclame avec orgueil le triomphe de la volonté.

En vérité, il n'y a en tout cela d'autre liberté que celle que suppose le plus ou moins d'attention que l'on apporte dans la comparaison des motifs. Quant à la volonté, c'est une des facultés ou du moins un des mots dont a le plus abusé la psychologie des stoïciens et, après eux, celle des théologiens catholiques et universitaires.

On se rappelle la grande division des facultés humaines en trois catégories : sensibilité, intelligence, volonté.

Les deux premières de ces catégories correspondent véritablement à des organismes réels et distincts. L'anatomie en retrouve sans peine dans l'homme la localisation et les instruments. Pour la volonté, la chose est plus difficile. Ce n'est pas ici le lieu d'instituer de toutes pièces une discussion qui serait mieux à sa place dans un livre de psychologie, mais je voudrais bien qu'on pût me montrer dans l'homme les organes de la volonté. Or, s'il y a une faculté qui semble avoir besoin d'un organisme spécial et bien déterminé, ce devrait être surtout la faculté qui a dans son département la plus manifeste des réalités, l'action.

Je ne crois donc pas à la réalité psychologique de la volonté comme faculté spéciale. On a pris une résultante pour une cause (1). La vérité est que l'action est la conséquence logique,

(1) Je suis heureux de trouver des opinions analogues chez des philosophes qui ont sérieusement étudié ces questions. Au chapitre VIII de son remarquable livre sur la *Physiologie de la volonté*, M. A. Herzen donne de la volonté cette définition :

« La volonté est la conscience du motif *déterminant*, combinée avec celle de l'image de l'acte ou de la série d'actes, qui doit s'exécuter en raison même de la *victoire* du motif prédominant. En d'autres termes, elle est seulement la perception de la *tendance* à agir ou à ne pas agir de telle ou telle manière, consécutivement à la combinaison particulière, à la résultante de toutes les causes qui provoquent l'action. »

Un autre écrivain, un médecin philosophe qui a passé sa vie à observer la volonté dans les déviations que lui impose la folie, M. Maudsley, ne croit pas davantage à l'existence d'une faculté spéciale de la volonté :

« Il y a, dit-il dans son livre de *Crime et Folie*, une multitude de volitions concrètes; il n'existe pas une volonté abstraite distincte des volitions particulières. »

Cette affirmation si précise est d'autant plus significative qu'elle se trouve au dernier chapitre de cet admirable ouvrage, dans celui où, après avoir exposé toutes les observations recueillies dans une longue pratique, il arrive aux moyens de se préserver de la folie, et où il explique que le préservatif le plus sérieux, c'est,

nécessaire, inévitable de tous nos désirs, puisqu'elle est la manifestation extérieure de tous nos besoins. Un besoin qui ne porterait pas à l'action serait une expression contradictoire. Que dans un conflit moral, c'est-à-dire dans une lutte entre un besoin égoïste et un besoin social, ce soit l'égoïsme ou la raison qui l'emporte, l'action suit naturellement, puisqu'elle était le but même du conflit. Il n'y a besoin de faire intervenir aucune faculté nouvelle. La délibération, c'est-à-dire la comparaison des motifs, ne suppose elle-même aucunement la volonté. C'est une simple appréciation de la valeur relative des motifs, c'est-à-dire de leurs conséquences. Tant que la décision intellectuelle n'est pas prise, les motifs se neutralisent réciproquement, les forces contraires s'équilibrent ; quand un de ces motifs l'emporte, c'est tout simplement que, pour une raison ou pour une autre, l'équilibre se rompt à son profit par l'emportement de la passion ou par la décision de l'intelligence ; il sort du rang et, n'ayant plus d'obstacle qui le retienne, il passe spontanément à l'action, qui n'est que la réalisation du désir. La volition, en somme, n'est qu'une modification de notre intelligence dans le sens de l'action. L'action est, en effet, le but nécessaire auquel tendent tous ces motifs ; la volonté d'agir fait partie d'eux-mêmes, et c'est précisément pour cela qu'ils sont des motifs ou, pour mieux dire, des moteurs. Ce qui crée en nous l'illusion de la volonté, c'est précisément, comme pour la liberté, le fait que nous avons conscience de la tendance à l'action, qui est le caractère propre et essentiel du désir. Nous croyons à la liberté morale, parce que, avant d'agir et jusqu'au moment où l'un des motifs l'emporte, nous avons en nous-mêmes

pour ceux qui peuvent se croire menacés, le soin constant de développer leur « volonté » et de modérer les entraînements de leur nature. Mais on voit que, en réalité, cette discipline consiste principalement à développer l'intelligence des motifs d'agir dans un sens plutôt que dans un autre et, par conséquent, de provoquer des volitions toujours subordonnées au pouvoir directeur de l'entendement.

une égale conscience de tous les motifs d'action, et que cette égalité plus ou moins persistante nous donne pendant le même temps l'illusion de pouvoir choisir; nous y croyons surtout, parce que le souvenir de cette conscience demeure en nous, lorsque, le besoin étant satisfait, le désir qui se rapportait spécialement à ce besoin a justement perdu la force qui le rendait prépondérant. C'est pourquoi il nous semble, *après*, que nous étions *avant* parfaitement maîtres de décider selon notre fantaisie et que rien ne nous empêchait de faire le choix que précisément nous n'avons pu faire. C'est une erreur d'optique, qui provient de ce que l'importance relative des motifs a changé.

L'illusion de la volonté s'explique de la même manière, ou pour mieux dire elle se confond avec celle de la liberté, car souvent les deux idées exprimées par les deux mots reviennent dans la théorie officielle à un fait unique : la volonté libre. En réalité, cette prétendue faculté ne se manifeste, comme la liberté, que quand le décret de l'intelligence a supprimé l'obstacle qui empêchait le désir ou l'organisme de passer à l'acte.

C'est-à-dire que la théorie de la volonté transporte à une faculté spéciale la puissance d'activité qui est propre à l'organisme sollicité par le désir. Quand il y a hésitation, c'est-à-dire quand l'intelligence n'a pas encore fait son choix entre les motifs contraires ou qu'elle n'a pas encore suffisamment déduit les conséquences, l'activité se trouve enchaînée par l'incertitude même de l'esprit. Quand la délibération cesse, le choix est fait, et ce choix est par lui-même ou une approbation ou un ordre qui a pour conséquence logique et nécessaire l'action. Le choix, dans ce cas, s'appelle *volition,* mais n'en reste pas moins un fait purement intellectuel ; ce n'est pas autre chose, en somme, que la conclusion d'une série plus ou moins prolongée de comparaisons entre des actes à accomplir.

Il me semble que tous les doutes sur ce point disparaîtront, si l'on veut bien se donner la peine de considérer l'in-

telligence dans une opération analogue, mais en remplaçant la comparaison entre des *actes* à accomplir par des *idées* à apprécier. Supposons qu'il s'agisse de choisir entre deux idées, de juger quelle est la plus juste, la plus conforme à la vérité. J'examine, je pèse, je compare, je choisis. C'est exactement la même série d'opérations que dans le fait moral. Et cependant personne ne niera que toutes ces opérations soient purement intellectuelles. La volition seule y manque, parce qu'il ne s'agit pas ici d'action et que la volition n'est autre chose qu'une expression spéciale au cas où la délibération porte uniquement sur la question de savoir s'il faut ou non accomplir tel ou tel acte, c'est-à-dire où la discussion est uniquement instituée entre des motifs d'actions. Que je lève le bras pour prendre un objet dont j'ai besoin ou que je me jette au feu pour sauver un malheureux qui brûle, que je compare entre le motif égoïste qui réclame au nom de la conservation personnelle et le motif altruiste qui crie au nom des souffrances d'autrui, c'est toujours, quelle que soit la conclusion de cette discussion intérieure, c'est toujours l'intelligence qui examine, qui juge et qui ordonne. Il a plu au langage de préciser cette conclusion en lui donnant, dans ce cas, le nom de *volition*. Soit, mais nous ne voyons là aucune raison pour faire intervenir une faculté imaginaire, la volonté, dont l'intervention est d'ailleurs inutile, et même nuisible, par les complications qu'elle ajoute au problème. — En résumé, vouloir, c'est juger, et juger, c'est comprendre. Tout, dès lors, s'éclaircit. La *liberté de vouloir* revient donc à la *liberté de comprendre*, ce qui est purement absurde, l'intelligence n'étant pas et ne pouvant pas être libre de substituer ses fantaisies à la réalité des choses.

Il faut également remarquer que, outre l'impulsion propre au désir, la tendance de l'organisme à l'action est plus ou moins accentuée. De même que l'impressionnabilité, chez les hommes très impressionnables les désirs sont très violents, et leur tendance à l'action immédiate est tellement

prononcée, que l'intelligence n'a pas le temps d'intervenir de manière à leur laisser prendre conscience de son intervention. Chez les autres, dont l'impressionnabilité est moins vive, l'intelligence peut être elle-même plus ou moins agissante. Il y a des intelligences plus alertes, plus décidées que d'autres, chez qui la comparaison et le choix des motifs s'opèrent plus rapidement. Cette accélération peut tenir elle-même à ce que le caractère moral général de l'individu est plus accentué et plus précis, de telle sorte que la conformité ou la contrariété des motifs est, pour lui, plus manifeste et plus facile à saisir.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure que cette rapidité de décision suppose nécessairement une supériorité morale. Il arrive au contraire que parfois les intelligences se décident d'autant plus rapidement, que leur manque de pénétration ne leur permet de saisir que les apparences extérieures, les côtés grossiers des idées, ou que la personnalité de l'individu se trouve d'autant plus accentuée et plus particulière qu'elle est moins compliquée. Les hommes tout d'une pièce, comme on dit, sont des types moraux faciles à définir, mais en général ce ne sont pas des hommes d'une intelligence fort développée, non plus que ceux chez qui l'impressionnabilité atteint une limite extrême.

Est-ce à dire que l'indécision, l'hésitation soit un caractère de supériorité morale? Non sans doute. Il y a nombre de cas où l'homme doit savoir se décider rapidement ; mais il est facile de concevoir des circonstances où le développement même de l'intelligence impose un examen très attentif et très réfléchi entre des considérations morales que le vulgaire ne soupçonne même pas.

Il faut du reste bien comprendre que l'évolution de l'être moral se compose d'un double mouvement. D'un côté, l'acquisition progressive d'un fonds général d'instincts sociaux qui le prédisposent à tenir équitablement la balance entre ses intérêts individuels et les intérêts collectifs, et la conception de plus en plus pénétrante de l'identité générale de

l'utilité universelle avec son utilité personnelle, qui le rend plus capable de prendre rapidement son parti dans les difficultés morales de l'existence ; de l'autre côté, la compréhension de plus en plus approfondie de toutes les particularités et complications de chaque question spéciale et une indépendance de plus en plus complète à l'égard de toutes les solutions imposées par l'usage religieux, social ou philosophique du milieu.

La théologie et la métaphysique, c'est-à-dire l'Église et l'Université, ont ceci de commun dans leur enseignement, que le but de tous leurs efforts est de mécaniser l'homme, c'est-à-dire de remplacer la réflexion par l'action réflexe, l'intelligence par l'habitude. Avec leur double prétention de fournir des solutions fixes et préalables à tous les problèmes moraux et d'imposer à tous les esprits des habitudes identiques, elles aboutiraient, si elles pouvaient réussir, à supprimer toutes les raisons de réfléchir et à transformer tous les hommes en autant de mannequins articulés. Ce serait le règne de l'habitude, du mécanisme, de l'action réflexe. Chacun, pour chaque situation, aurait sa recette, c'est-à-dire sa résolution toute prête ; les catholiques, celle de leur confesseur ; les soi-disant libre-penseurs, celle de leur philosophe, de leur directeur de conscience, comme au temps du stoïcisme romain. Ce serait un beau jour pour les faiseurs de *compendium* et de *manuels,* pour les collecteurs de préceptes. Alors chacun pourrait, en ouvrant son petit livre, résoudre en un instant les problèmes de morale les plus compliqués, comme font les calculateurs avec les tables de logarithmes. Croit-on que la science morale en serait plus avancée et que son application dans le monde aurait fait pour cela des progrès réels ?

Cet effort pour substituer à la vie morale cette mécanique automatique de l'action réflexe est du reste bien étrange de la part de gens qui font de la liberté la base de leur morale, et qui poussent l'illusion philosophique jusqu'à proclamer que l'application et le respect de la loi morale ne doivent

avoir d'autre raison que la considération du bien en soi, que le sentiment métaphysique du devoir. Quel rapport peut-il y avoir entre un pareil état d'esprit et l'accomplissement mécanique des actes recommandés? Où peut trouver sa place la liberté dans un système qui fait reposer par exemple l'éducation sur un ensemble de pratiques répétées et de préceptes plus ou moins appris par cœur, et dont l'effet doit être de communiquer à l'esprit une sorte de courbure spéciale et héréditaire ?

Je sais bien que sur ce point on admet généralement qu'il y a quelque distinction à établir entre les théologiens et les philosophes universitaires. C'est, en somme, une illusion. Au fond, et malgré certaines différences de formes qui ne masquent les identités qu'aux observateurs superficiels, les systèmes moraux du catéchisme et des manuels officiels sont parfaitement identiques. Des deux côtés, la morale s'appuie sur le *bien* métaphysique personnifié en Dieu ; des deux côtés, la morale suppose le libre arbitre et ne s'explique que par lui ; des deux côtés, la conception de la loi morale entraîne la nécessité des peines et des récompenses, dans une vie future sous l'œil d'un Dieu rémunérateur et vengeur ; ce qui n'empêche pas que, des deux côtés encore, la morale doive être désintéressée, n'ayant pour principe, dans la morale théologique, que l'amour de Dieu, qui seul lui communique son caractère méritoire, et dans la morale universitaire l'amour exclusif du bien en soi-même, qui seul fait du respect de la morale une vertu.

La seule différence apparente est que le confesseur insiste plus sur les actes et les pratiques. Mais si le philosophe néglige un peu ce côté, c'est qu'il se repose de cela sur son confrère. Il sait bien que le prêtre, toujours préoccupé du fait auquel le ramène sans cesse l'habitude de la confession, ne saurait se désintéresser de ce point de vue, et que, par conséquent, il peut lui-même, sans inconvénient, le lui abandonner en apparence. Mais on peut être sûr que si le prêtre cessait jamais de surveiller ce côté pratique de son ensei-

gnement et d'assurer l'effet de ses leçons par la mécanisation assidue et attentive des intelligences, le philosophe spiritualiste s'empresserait de prendre sa succession et de perpétuer et d'étendre dans l'humanité, au nom de la liberté morale, le despotisme de l'action réflexe, c'est-à-dire du préjugé et de l'habitude inconsciente.

Ceux donc qui proclament le plus haut et avec le plus invincible entêtement le principe de la liberté morale sont ceux qui, par leurs contradictions, lui infligent le démenti le plus manifeste.

Mais cette théorie de la liberté entraîne d'autres conséquences non moins extraordinaires, qui ne frappent pas les yeux, parce que nous ressemblons tous plus ou moins aux moutons de Panurge, et qu'une absurdité acceptée de tout le monde a de belles chances de nous paraître raisonnable, tandis que nous nous sentons naturellement portés à la défiance contre toute idée nouvelle et qui n'a pour se recommander à nous que sa justesse.

L'homme, étant libre, n'agit dans la plénitude de sa liberté que quand son action est complètement désintéressée, — ce qui, en bon français, veut dire : quand il n'a aucune raison de la faire. — S'il avait à agir un intérêt, il agirait dans son intérêt, et, comme tous les hommes trouvent naturellement plaisir à tout ce qui leur rapporte bénéfice et profit, il n'aurait, à avoir agi, aucune espèce de mérite.

Voilà le principe ; il est clair.

Donc plus l'homme se trouve naturellement porté à faire ce qu'il fait, moins il a de mérite à le faire. Plus il a de peine à faire son devoir, plus il est vertueux.

Voici un homme qui a une envie folle de tuer père et mère ; cependant il lutte et s'abstient à grand'peine. Quel honnête homme, si vous le comparez à cet autre vulgaire coquin qui se contente de nourrir paisiblement de son travail ses vieux parents et à qui jamais l'idée n'est venue qu'un double assassinat pourrait le débarrasser de cette corvée !

Est-ce une exagération ? Pas le moins du monde. C'est là la

conclusion logique de la morale courante d'un certain monde, qui est à peu près le monde tout entier. Il y a plus de joie au ciel pour un pécheur qui se repent que pour cent justes qui persévèrent. C'est la morale évangélique. C'est par la même raison qu'on nous apprend que les premiers seront les derniers; c'est par la même raison que la parabole du maître de la vigne et des vignerons nous montre les travailleurs d'une heure aussi bien payés que ceux de douze. Cela étonne d'abord, mais en somme c'est parfaitement d'accord avec la morale vulgaire. D'après elle, grâce à la doctrine de la liberté et aux théories qui en découlent, on a d'autant plus de mérite à faire son devoir qu'on est plus tenté de faire le contraire, et l'on a d'autant plus de droit à l'estime des hommes et à la récompense de Dieu qu'on a frisé de plus près les galères dans ce monde et dans l'autre.

Notre morale, celle qui est subversive, considère que la moralité supérieure est celle de l'homme dont la nature et l'intelligence sont assez perfectionnées pour lui permettre de ne trouver aucune peine à accomplir le devoir qui paraît le plus pénible aux autres. Elle est persuadée que cette difficulté même est un signe et une preuve d'infériorité, exactement comme en mécanique la qualité d'une machine se mesure à la rapidité et à la facilité avec lesquelles elle accomplit son travail.

Mais on sait bien qu'en morale spiritualiste la règle de l'appréciation ne saurait être dans le résultat. La meilleure morale n'est pas celle qui s'accommode le mieux au bonheur de l'humanité, et qui se prête le plus facilement à ses progrès : c'est celle qui sait le mieux respecter les prescriptions des antiques divinités et des vieux faiseurs de systèmes. Ne sait-on pas que la morale est éternelle et invariable? Ce qui n'empêche pas que, plus elle est vieille, mieux elle vaut, étant plus rapprochée du temps où les hommes étaient parfaits.

CHAPITRE II.

LES PROBLÈMES. — L'OBLIGATION MORALE.

Nous avons souvent, dans les pages précédentes, parlé du sens moral ; nous avons remarqué, par exemple, que les fous et les criminels en sont plus ou moins privés.

Cette expression est un peu vague. Nous allons tâcher de la définir dans le présent chapitre.

Un des caractères les plus saillants et les plus ordinaires du conflit des motifs d'action dans l'esprit de l'homme peu intelligent, c'est la prépondérance habituelle des motifs égoïstes ou immédiats sur les motifs altruistes ou éloignés. Il se laisse presque toujours entraîner par la séduction du plaisir ou de l'avantage personnel ou le plus prochain, sans s'arrêter à la considération des conséquences qui en peuvent résulter pour les autres et pour lui-même, sans examiner si cet intérêt apparent du moment n'est pas une simple illusion, à laquelle il ne peut s'abandonner sans se priver pour l'avenir d'un bien infiniment plus considérable.

Nous voyons exactement le contraire chez les hommes intelligents et expérimentés. Quand ils ne sont pas emportés par la passion, ils tiennent toujours compte de l'intérêt d'autrui, et, dans les actes qui n'intéressent qu'eux-mêmes, ils s'appliquent avec le plus grand soin à ne jamais sacrifier l'avenir au présent. Cette prévoyance est même un des traits qui marquent le plus sûrement la différence entre les races capables de progrès et celles qui sont condamnées à ne jamais connaître de la civilisation que ses misères.

Ce caractère est un produit de l'évolution héréditaire, continuée pendant un grand nombre de siècles. Il résulte d'une longue accumulation de réflexions suscitées par une suite

plus ou moins prolongée de pénalités plus ou moins rigoureuses et régulières.

On sait quelle est dans l'antiquité la sévérité des codes politiques et religieux. Les rois et les dieux, également jaloux de leur autorité, veulent avant tout qu'on leur obéisse. Le fait de la désobéissance à la loi se double du crime de la désobéissance à la volonté du maître. Aussi les répressions sont-elles en général d'une cruauté qui sent la vengeance personnelle. Peut-être ces violences étaient-elles nécessaires en ces temps et conformes à l'état cérébral de ces populations. Il est absurde de vouloir appliquer à toutes les races et à tous les âges les mêmes traitements ; et il est bien certain que les lois et les pénalités atténuées de nos civilisations modernes n'auraient eu aucun effet ou peut-être même auraient eu des effets désastreux, au point de vue de la direction des populations les plus intelligentes, qui tenaient la tête de la civilisation il y a seulement cinq ou six mille années. Nous pouvons nous en faire une idée par ce que nous voyons autour de nous, dans nos civilisations si fières de leurs progrès. Tous les adoucissements de rigueur dans la loi et dans l'éducation, que semble exiger la logique du développement même des idées dans les sociétés contemporaines, ont pour effet immédiat un abaissement apparent de moralité chez les éléments inférieurs de ces sociétés, les ignorants, c'est-à-dire les pauvres et les enfants (1).

Ce n'est pas par là que péchaient les législateurs des temps jadis. Aussi ont-ils agi énergiquement sur les intelligences

(1) En fait, leur moralité demeure la même. Mais il est facile de comprendre les conséquences immédiates de toute atténuation de la répression pénale chez les malheureux qui, n'ayant reçu aucune éducation morale, ne peuvent puiser leurs motifs d'action que dans les inspirations du plus grossier égoïsme. La crainte seule d'un châtiment immédiat et rigoureux peut contre-balancer en eux les suggestions des passions brutales. Dès qu'ils voient jour à échapper aux conséquences légales de leurs actes, ils n'ont plus aucune raison d'hésiter. C'est pour cela que tout relâchement dans la répression est immédiatement suivi d'une recrudescence de crimes, si

qu'ils prétendaient guider, et la trace de cette action s'est propagée et accrue jusqu'à nous. La crainte du châtiment les a forcées à réfléchir mûrement sur les conséquences des actes auxquels elles se sentaient portées, et cette prévoyance, sagement entretenue d'ailleurs par toutes les législations, est devenue chez les races longtemps soumises à ce régime une habitude et comme une forme de l'esprit. Elle s'est transmise par l'hérédité, comme toutes ces autres habitudes que nous appelons des *instincts*, et elle est devenue une partie de nous-mêmes, une caractéristique de race.

C'est cette habitude héréditaire, continuée et fortifiée par l'éducation, qui a rendu possible ce sentiment particulier que nous appelons le *sens moral*, quand il s'applique à des actes qui intéressent notre propre développement moral, ou qui mettent en présence notre intérêt personnel avec celui d'autrui. Ce sentiment se manifeste par l'idée d'obligation ou de devoir. Les métaphysiciens et les théologiens moralistes l'ont localisée dans un compartiment spécial, qu'ils appellent la *conscience*, et l'ont considérée comme une sorte de révélation interne de l'entité du Bien absolu. C'est lui que Kant appelle l'*impératif catégorique*.

Il ne faut pas trop s'étonner de ces fantaisies, en un temps où la science physiologique était si peu avancée et où l'observation paraissait une méthode inférieure, tout au plus bonne pour les sciences naturelles. L'homme, le roi de la création, échappait par sa dignité même à cette humiliation ; en sa qualité de reflet de Dieu, il devenait le réceptacle des

l'on n'a pas soin de créer en même temps d'autres motifs qui puissent entrer, dans ces intelligences obscures, en concurrence avec la satisfaction de leurs désirs les moins légitimes. Pour n'être pas dangereux, l'adoucissement des peines doit être une conséquence d'une réforme appropriée dans l'enseignement des écoles, dans les rapports du capital et du travail et dans l'organisation de la police. Ce n'est pas la rigueur du châtiment qui en fait l'efficacité, c'est la certitude de ne pouvoir y échapper. Avec une instruction suffisante et une police bien faite, la peine de mort et l'emprisonnement perpétuel seraient le plus souvent inutiles.

entités miraculeuses, des idées éternelles; le métaphysicien seul était digne d'aborder une telle étude.

C'est ainsi que, par ignorance de ce fait aujourd'hui si bien constaté des transmissions héréditaires dans le domaine même des idées (1), on a fait de l'idée du devoir une idée innée, c'est-à-dire révélée et par conséquent extérieure à l'homme, indépendante de lui, une sorte d'oracle immanent, universel, absolu, une lumière éclairant nécessairement tout homme venant en ce monde. Nous n'avons pas besoin d'insister sur les conséquences théoriques et pratiques d'une doctrine qui n'admet pas de différence morale entre les hommes et qui, par conséquent, les soumet tous sans distinction, ignorants ou instruits, aux mêmes responsabilités et, au nom de l'on ne sait quel fantôme de conscience universelle, s'applique chaque jour à révolter la conscience des gens qu'éclaire l'observation directe et sincère des faits.

(1) Ce fait de la transmission héréditaire des instincts, des sentiments et des idées s'explique tout naturellement par les principes de la physiologie moderne : le besoin crée la fonction, la fonction crée l'organe, l'exercice le développe. Or c'est là un fait connu de tout le monde que, le plus souvent, les ascendants communiquent aux descendants les traits caractéristiques de la race.

D'un autre côté, il est bien certain que les instincts, les sentiments, les idées ne sont pas des réalités existant par elles-mêmes, des effets sans cause. Ils sont le produit de certaines réactions nerveuses, les résultats de certaines modifications plus ou moins durables et répétées de certains organes. Cette durée et cette répétition développent naturellement les organes ainsi modifiés dans le sens même de ces modifications et, par conséquent, les prédisposent à reproduire les mêmes effets, c'est-à-dire les mêmes instincts, les mêmes sentiments et les mêmes idées chez l'individu et ses descendants. Les organes cérébraux se comportent exactement comme les autres; de même que les fils d'un forgeron, d'un coureur, d'un porteur, d'un gymnaste ont chance d'avoir les bras, les jambes, les reins plus vigoureux et plus développés que le commun des mortels; par la même raison, il est facile de concevoir que le fils d'un musicien, d'un peintre, d'un calculateur apporte en naissant des prédispositions spéciales. La chose serait plus claire sans les déviations ataviques qui, le plus souvent, troublent ou contrarient les hérédités immédiates.

Il ne faudrait pas croire cependant que la crainte du châtiment probable ou des inconvénients quelconques qui peuvent résulter d'un acte suffise à constituer le caractère moral de l'agent. Il y faut ajouter la considération du motif qui détermine son action.

Herbert Spencer insiste avec raison sur cette distinction : « Les freins considérés proprement comme moraux sont différents des freins dont l'évolution les fait sortir et avec lesquels ils sont longtemps confondus, en ce qu'ils ne se rapportent pas aux effets extrinsèques des actions, mais à leurs effets intrinsèques. Le motif vraiment moral qui détourne du meurtre ne consiste pas dans une représentation de la pendaison qu'il aura pour conséquence, ou dans une représentation des tortures qui en résulteront dans un autre monde, ou dans une représentation de l'horreur et de la haine qu'il excitera chez nos concitoyens, mais bien dans une représentation des résultats nécessaires et naturels : la mort cruelle infligée à la victime, la destruction de toutes ses chances de bonheur, les souffrances causées à tous les siens. Ni la pensée de l'emprisonnement, ni celle d'une punition divine, ni celle de la défaveur publique ne constituent la véritable raison morale pour ne pas voler, mais bien la pensée du dommage faite à la personne dépouillée, avec une vague conscience des maux généraux produits par le mépris du droit de propriété. Ceux qui condamnent l'adultère par des considérations morales ne songent ni à une action en dommages-intérêts, ni à une punition future qui doit suivre la violation du commandement, ni à la perte de la réputation ; ils se représentent le malheur causé ou à la femme ou au mari dont les droits sont méconnus, l'atteinte portée aux enfants et les funestes conséquences générales qui accompagnent le mépris des liens du mariage. Réciproquement, celui qui est poussé par un sentiment moral à assister un de ses semblables dans l'embarras ne se représente pas une récompense actuelle ou future ; il se représente seulement la condition meilleure qu'il s'efforce de procurer à celui qu'il oblige. Un

homme, qu'un sentiment moral dispose à lutter contre un mal social, ne songe ni à quelque avantage matériel, ni aux applaudissements populaires, mais seulement aux misères qu'il cherche à faire disparaître, à l'accroissement du bien-être qui en résultera. Ainsi le motif moral diffère partout des motifs auxquels il est associé, en ce que, au lieu d'être constitué par des représentations de circonstances accidentelles, collatérales et non nécessaires de nos actes, il est constitué par la représentation des conséquences que ces actes produisent naturellement. Ces représentations ne sont pas toutes distinctes, bien que quelques-unes d'entre elles soient habituellement présentes ; mais elles forment un assemblage de représentations indistinctes accumulées par l'expérience des résultats d'actes semblables dans la vie de l'individu, superposé à une conscience encore plus indistincte, mais puissante, due aux effets transmis par l'hérédité de semblables expériences faites par les devanciers ; le tout forme un sentiment à la fois solide et vague (1). »

On voit par là que la production du sentiment moral sous la forme d'obligation est le commencement d'une longue série d'évolutions, qui se distinguent par la nature des mobiles d'action, s'élevant dans le sens d'une progression parfaitement déterminée, et tendant de plus en plus à s'imprégner de la considération de l'intérêt social. Cette considération, encore un peu vague et indistincte, deviendra de plus en plus nette et précise à mesure que l'intelligence des hommes deviendra plus capable de considérations générales. Ce n'est pas que nous devions jamais arriver à cette doctrine de l'intérêt universel qui supprime l'individu et le sacrifie à la collectivité comme dans le rapport arithmétique de 1 à 1 milliard. Cette doctrine est fausse et dangereuse pour la collectivité comme pour l'individu. Il ne faut pas oublier, en effet, que la collectivité se compose d'individus comme le total d'uni-

(1) Herbert Spencer, *Les Bases de la morale évolutionniste*, ch. VII, § 45, p. 204, 2e édit., Germer-Baillière.

tés, et que ce qui est nécessairement mauvais pour chacun des individus ne saurait être bon pour l'universalité.

La vérité, c'est que l'individu doit toujours être considéré comme égal à l'individu, que cet individu soit moi ou un autre. En bonne morale, chacun faisant au même titre partie de la société, je n'ai pas plus le droit de me sacrifier que de sacrifier tout autre de mes semblables, mais nous n'avons pas ici à nous arrêter sur ces considérations, que nous avons d'ailleurs déjà indiquées précédemment.

Ce que nous voulons faire ressortir, c'est ce mouvement général de l'évolution qui se manifeste dans l'humanité par la transformation progressive de toutes ses activités, et qui, peu à peu, substitue les considérations purement morales aux considérations d'ordre inférieur qui suffisaient d'abord à la direction de sa vie. Je citerai encore à l'appui de ces observations un passage d'une longue lettre d'Herbert Spencer à Stuart Mill :

« En correspondance avec les propositions fondamentales d'une science morale complète, certaines intuitions morales fondamentales ont été et sont encore développées dans la race, et bien que ces intuitions morales soient le résultat d'expériences accumulées d'utilité, devenues *graduellement organiques et héréditaires*, elles sont arrivées à être complètement indépendantes de l'expérience consciente. Absolument, comme je crois que l'intuition de l'espace qui existe chez tout individu vivant dérive des expériences organisées et consolidées de tous les individus, ses ancêtres, qui lui ont transmis leur organisation nerveuse lentement développée ; comme je crois que cette intuition, qui n'a besoin, pour être rendue complète et définitive, que d'expériences personnelles, est devenue pratiquement une forme de la pensée entièrement indépendante, en apparence, de l'expérience ; par les mêmes raisons, je crois aussi que les expériences d'utilité, consolidées dans l'organisme à travers la série des générations antérieures de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes qui, par une transmis-

sion et une accumulation continues, sont devenues en nous comme des facultés d'intuition morale, comme des incitations à bien ou mal agir, qui n'ont aucune base apparente dans les expériences individuelles d'utilité. Je soutiens aussi que, de même que l'intuition de l'espace répond aux démonstrations de la géométrie qui en interprète les grossières conclusions, de même les intuitions morales répondent aux démonstrations de la science morale qui en interpréteront et vérifieront les grossières conclusions. »

Cette forme, en quelque sorte abstraite, de l'idée d'obligation, de sentiment général du devoir, qui se produit héréditairement en nous à l'état pour ainsi dire latent, est ce que nous appelons la conscience, et c'est la présence de cet instinct accumulé qui explique pourquoi les erreurs d'appréciation dans la valeur réelle des motifs de la conduite morale produisent en nous un sentiment de regret particulier et plus cuisant que celui qui suit les autres erreurs, le remords.

Cette forme se produit par le fait seul d'une longue habitude transmise et acquise. C'est une prédisposition devenue organique et qui subsiste en nous, même en dehors de tout conflit moral, de toute rencontre de motifs opposés, et qui d'ailleurs a pour caractère spécial et pour effet particulier de supprimer la lutte elle-même au moins pour tous les cas antérieurement connus, là où il ne peut plus y avoir de difficultés d'interprétation. Dans ces conditions, l'idée d'obligation s'imprègne si intimement à nous-mêmes, qu'elle s'efface et disparaît. Nous faisons le bien et fuyons le mal comme nous marchons, comme nous respirons, par un instinct naturel, qui non seulement ne nous demande aucun effort, mais encore auquel nous ne pouvons résister sans une véritable douleur.

Nous trouvons dans notre constitution morale actuelle un exemple bien frappant de cette transformation. On sait que les animaux, même ceux qui ont l'instinct social assez développé pour vivre en troupeaux, ont l'habitude de maltraiter ceux d'entre eux qui sont faibles ou malades. Chez les sau-

vages et les enfants — cet âge est sans pitié — nous trouvons très fréquemment la même tendance. Un des effets du développement moral les plus manifestes a été de substituer à cette brutalité cruelle un sentiment tout contraire. Aujourd'hui les hommes — un certain nombre du moins et les plus intelligents — non seulement ne trouvent plus aucun plaisir à maltraiter les malheureux, mais au contraire leur joie est de les soulager ; leur tourment est de ne pouvoir trouver des moyens efficaces et rapides de supprimer la misère et la douleur, et ils ne peuvent sans colère songer aux tortures que continuent à infliger aux malheureux incapables de résistance les brutes en qui l'atavisme se manifeste précisément par le plaisir qu'ils continuent à trouver dans les souffrances des faibles.

C'est ainsi que l'obligation, née de la contrainte violente imposée à une longue série de générations, peut disparaître en se transformant en plaisir chez l'homme arrivé au plein développement de la vertu morale sur un point particulier.

Cette influence de l'habitude transmise ou acquise se manifeste de mille autres manières.

L'homme n'aime pas la fatigue, et l'on comprend la légende qui donne l'obligation du travail comme un châtiment infligé à l'humanité. Cependant nous voyons tous les jours des hommes qui, après avoir travaillé toute leur vie pour gagner de quoi nourrir leur famille, continuent à travailler longtemps après que le but est atteint, et qu'ils pourraient se considérer comme ayant accompli et au delà le devoir qui leur incombait. Quelques-uns même, après avoir renoncé à leurs occupations habituelles, pour passer dans le repos leurs dernières années, meurent de ce repos, dont ils ne sentent plus que l'ennui.

Panurge craint naturellement les coups, et c'est un sentiment qui paraît assez général. Il s'accorde très logiquement avec le désir de la conservation personnelle. Cela n'empêche pas que, dans telle ou telle situation, on puisse trouver un certain plaisir à s'exposer à une souffrance ou à la mort plus

ou moins probable pour arracher de l'eau ou du feu un malheureux près de périr, ou pour le défendre contre des malfaiteurs qui l'attaquent. Cette transformation du sentiment naturel de la conservation personnelle peut s'observer surtout dans les situations violentes qui proviennent de la lutte de l'homme contre les éléments, ou dans les guerres que suscitent entre les nations les sauvages passions des ambitieux. Alors les esprits surexcités oublient tout pour ne considérer que le devoir présent, et cette situation morale peut devenir une habitude chez certaines natures. C'est à peu près le seul profit moral que puisse tirer l'humanité de la guerre que des soudards endurcis et imbéciles ne craignent pas de donner comme l'école de toutes les vertus.

Et encore ces vertus batailleuses n'ont-elles pas besoin de la guerre pour se révéler. Il n'est pas difficile de trouver dans la vie civile des gaillards qui semblent avoir un goût prononcé pour les horions. Il est vrai qu'ils se proposent plutôt d'en donner que d'en recevoir. Mais les amateurs de ce genre de plaisir sont cependant encore assez intelligents pour comprendre qu'à ce jeu il est difficile de toujours donner sans jamais recevoir; et d'ailleurs, à défaut d'intelligence, ils ont, pour les instruire, l'expérience, qui ne les guérit pas toujours.

Des faits analogues peuvent s'observer fréquemment dans la vie de famille : par exemple dans les relations des époux entre eux et des parents avec les enfants. L'accomplissement des devoirs devient une joie.

Il n'est pas même absolument nécessaire pour cela que le sentiment du devoir soit remplacé par celui de l'affection familiale. L'homme parvenu à la véritable vie morale trouve plaisir à remplir tous ses devoirs envers ses semblables, par cela seul qu'il sait que le devoir repose sur la considération élémentaire de l'utilité, et que tout devoir accompli est une addition au bien particulier de tels ou tels individus ou au bien général de la société (1).

(1) L'honnête homme trouve dans l'accomplissement de ses de-

Il serait ridicule d'attendre pour un temps prochain la généralisation d'une pareille évolution morale, relativement à l'accomplissement de tous les devoirs, même dans nos civilisations les plus avancées, mais il suffit de constater que cette situation d'esprit n'est pas impossible. Oui, il y a, pour nous qui croyons au progrès de l'humanité, une grande joie à penser que le sentiment moral peut devenir dans l'homme la puissance directrice suprême, sans lutte, sans effort, sans hésitation, presque sans réflexion. Oui, il existe des hommes chez qui le sentiment de l'ordre — dans le vrai sens du mot — est assez développé et assez puissant pour que tout ce qui y contrevient leur soit une souffrance, pour qu'ils ne puissent sans une véritable douleur voir ce débordement des passions et des préjugés égoïstes qui condamnent l'humanité à de perpétuelles tortures. Ce sont ces hommes qui, depuis si longtemps, réclament en vain contre le maintien des institutions surannées et funestes dont la seule raison d'être est l'immolation perpétuelle des intérêts du plus grand nombre aux cupidités et aux égoïsmes des puissants, et qui s'indignent en vain que, après avoir longtemps protesté contre les injustices sociales pour se faire un appui de la sympathie populaire, les hommes politiques finissent, les uns après les autres, quand ils sont au pouvoir, par abjurer les convictions apparentes de leur jeunesse, afin de mériter, par ces apostasies, l'approbation et l'appui des hommes en qui la lutte pour les intérêts égoïstes de classe a aboli tout sentiment de solidarité, toute pitié pour les misères imméritées, toute intelligence même des véritables nécessités de leur propre situation, considérées d'un point de vue un peu élevé.

voirs une satisfaction réelle, même quand elle n'est pas effective. Il y a là une distinction très importante à marquer. Le plaisir du devoir accompli peut être un plaisir réel, direct, effectif. Mais, d'autres fois, il se peut faire que l'accomplissement du devoir exige un sacrifice, un effort. Dans ce cas la satisfaction est indirecte, en ce sens qu'elle consiste surtout dans celle d'avoir évité le remords.

CHAPITRE III.

LES PROBLÈMES. — LE DROIT. — LE DEVOIR.

La longue habitude des pratiques et des doctrines monarchiques et religieuses a si bien déprimé les intelligences que les hommes, pendant une suite indéfinie de siècles, ont admis qu'il n'y avait pour eux que des devoirs. Il a fallu la Révolution française pour rendre à la notion de droit la place prédominante qui lui appartient dans la conduite de la vie. Il faut même bien le confesser, la Révolution n'a pas suffi à remonter les esprits au niveau des réalités morales. Malgré la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, les moralistes modernes ont toutes les peines du monde à s'habituer à cette prépondérance originelle du droit sur le devoir. La force acquise de l'atavisme nous ramène sans cesse à la notion de devoir, et il nous faut un effort de réflexion pour rétablir les choses dans l'ordre qui leur appartient.

Le droit est antérieur au devoir tout simplement parce que l'individu est antérieur à la société. L'homme avait droit à la satisfaction de ses besoins avant d'être tenu au respect des mêmes besoins chez des semblables qu'il ne connaissait pas, ou qui n'étaient pour lui que des ennemis.

Sans doute je ne me fais pas l'illusion de considérer le droit comme une réalité vivante qui subsiste par elle-même en dehors de l'esprit de l'homme. Je sais même parfaitement que cette notion n'a pu naître dans aucun esprit avant que les conditions de son existence fussent fournies par la constitution d'une société au moins rudimentaire. Les termes de *droit* et de *devoir* ont pour caractère essentiel d'être l'expression d'idées de détermination et, par conséquent, de délimitation, qui n'ont pu subsister en dehors des déterminations et des

délimitations imposées par l'organisation sociale, ou du moins par les relations établies entre plusieurs hommes.

Je ne suis pas assez naïf pour croire non plus à l'existence d'un contrat formel conclu entre les premiers hommes qui ont jugé à propos de se réunir. Il est bien démontré aujourd'hui que les premières sociétés se sont établies sous la forme de troupeaux de femmes et d'enfants, soumis à la tyrannie du mari ou du père. Mais il est manifeste que, en dehors de ces commencements où la force domine, les sociétés humaines n'auraient pas persisté, si les individus qui les composaient n'y avaient trouvé quelque avantage. Il se serait bien produit un moment, dans la suite des siècles, où les enfants, devenus hommes, auraient rompu le lien d'obéissance qui les enchaînait au groupe et auraient repris leur indépendance individuelle, pour recommencer la vie isolée des premiers temps.

Ce fait ne s'est jamais produit. Quand, par le lent progrès du temps et des idées, l'usage s'est établi que les enfants, arrivés à un certain âge, échappassent à l'absolutisme de l'autorité paternelle, ils ne cessèrent pas pour cela de faire partie du groupe. Loin de là, ils s'y attachèrent par des liens plus étroits que jamais, puisque c'est ainsi que se fonda la cité.

Il faut bien croire, du reste, que cette émancipation des enfants ne se produisit qu'à la suite de résistances plus ou moins longues. Il n'entre pas dans les habitudes de la nature humaine de renoncer volontairement aux privilèges acquis. Aujourd'hui encore nous entendons des pères se plaindre amèrement que la loi, en reconnaissant la personnalité des enfants, ait imposé des bornes à l'autorité paternelle. A plus forte raison, dans les âges anciens, où le *pater familias* était surtout le maître, où les rapports des époux entre eux et des parents avec les enfants rappelaient le temps où la famille était une forme de la servitude de la femme et des jeunes sous la main du mari et du père, celui-ci n'a-t-il dû renoncer à son pouvoir que contraint et forcé

par des révoltes répétées contre les abus de cette puissance sans contrôle.

C'est toujours ainsi que naît le sentiment du droit. L'excès produit l'irritation qui, à son tour, provoque la réflexion. La réflexion, une fois attachée à la question de l'autorité paternelle, devait fatalement aboutir à l'émancipation du fils, devenu, à son tour, soldat, citoyen et père de famille. Cette triple égalité devait nécessairement engendrer l'égalité à tous les autres points de vue. Or l'égalité, c'est la liberté. Le fils, égal au père, ne peut plus être son esclave. Cette conclusion, étendue de chacun à tous, se généralise en une idée nouvelle et universelle, l'idée de droit. Chacun a le droit d'être libre, et chacun, par la même raison, a le devoir de respecter la liberté, le droit des autres ; sans quoi ce droit serait pure fiction. Le devoir naît donc du droit, grâce à l'idée de réciprocité. C'est ainsi que s'engendrent et se mêlent toutes ces idées d'égalité, de liberté, de réciprocité, de solidarité qui, en somme, reviennent toutes à une seule et sont absolument inintelligibles, si l'on prétend les isoler. L'idée de droit les comprend et les résume toutes, et le droit, à son tour, par une nécessité inéluctable, engendre le devoir. Le droit est avant tout l'expression morale de la personnalité humaine; le devoir n'est que la conséquence logique de la conception du droit appliqué à la société.

Cela étant admis, on comprend pourquoi tous les représentants du principe d'autorité, prêtres et rois, ont toujours donné le pas au devoir sur le droit. Pour eux, le droit, le droit unique, c'étaient leurs dieux, c'étaient surtout eux-mêmes, et leur principal souci était de le faire respecter par tous. La foule, soumise à l'autorité suprême, n'avait que des devoirs ou plutôt qu'un devoir : obéir, et l'obéissance était pour elle la vertu suprême, la seule vertu.

Quand l'idée de droit eut fait son apparition dans le monde, on continua à prêcher aux hommes la doctrine du devoir, d'abord parce que les prédicateurs étaient le plus souvent les représentants de l'autorité religieuse et monarchique,

mais aussi parce que, grâce à une illusion logique, on s'imagina que les hommes seraient toujours infiniment plus empressés de réclamer leurs droits que de remplir leurs devoirs.

Cette illusion est loin d'avoir pris fin. Et cependant l'observation démontre combien elle est peu fondée. Les hommes, en général, savent bien qu'ils ont des droits; mais ils ne savent guère quels ils sont, ce qui n'est pas étonnant, vu le soin que prennent tous les gouvernements de ne pas le leur enseigner, dans la crainte qu'ils n'abusent de cette connaissance pour critiquer les actes gouvernementaux.

D'un autre côté, l'obéissance cent mille fois séculaire de nos pères a déposé dans nos âmes une prédisposition dominante à la résignation, et cet atavisme obstiné a facilement raison des quelques lueurs de droit que laisse subsister en nous, malgré elle, une éducation soigneusement calculée en vue du résultat contraire.

Voilà pourquoi nous sommes, quoi qu'on en dise, une race moutonnière et docile, toujours prête à tendre le cou à tous les jougs et le dos à tous les bâts, pourvu qu'on nous en somme avec énergie, ou qu'on nous jette aux yeux quelque poudre, ou bien encore qu'on nous fasse peur des forcenés qui s'entêtent à réclamer, au nom du droit humain, contre les pratiques de l'autorité plus ou moins officielle. Et, en effet, autant nous aimons qu'on nous parle du droit, de la liberté, du progrès en général, autant nous avons horreur des énergumènes qui énoncent l'intention de passer des paroles aux actes. De belles phrases, de grands mots, des discours retentissants, à la bonne heure! cela chatouille la fibre et amuse nos instincts esthétiques; mais des faits, des bouleversements, des réformes réelles, c'est bon pour des sauvages; et ceux qui essayent, nous trouvons tout naturel qu'on les traduise devant les tribunaux qui les emprisonnent ou devant les commissions qui les fusillent, sans autre forme de procès.

Voilà où en est chez nous la notion du droit. Quand, par hasard, en un moment où la nation a les nerfs agacés, un

gouvernement la heurte trop violemment ou trop maladroitement, il suffit de quelques phrases qui tombent plus ou moins inconsciemment sur l'indignation publique, comme des étincelles sur un tas de poudre ; les protestations s'allument de toutes parts, et les révolutions éclatent. Pendant vingt-quatre heures, quarante-huit au plus, les plus beaux projets de réforme illuminent toutes les intelligences, même celles des hommes auxquels la révolution a donné mission de les accomplir. Ceux dont les privilèges se trouvent menacés par le succès de l'insurrection, commencent toujours par se résigner à subir les conséquences de leur défaite et à reconnaître le droit du vainqueur, comme on l'a vu dans la nuit du 4 août. C'est le moment où les réformes sont possibles, souvent même faciles, si les chefs de l'insurrection savaient et voulaient en profiter. Mais cette situation mentale n'est jamais de longue durée. La secousse imprimée aux esprits ne tarde pas à s'amortir ; le sentiment du droit un instant réveillé n'a pas le temps de prendre dans les intelligences une force suffisante pour résister au retour offensif des traditions et des égoïsmes séculaires.

D'un côté, le peuple, habitué à l'obéissance, nourri dans le respect instinctif de la hiérarchie sociale et dans l'ignorance systématique de ses droits naturels, se trouve désarmé par la joie et la surprise de sa victoire. La passion qui lui avait mis les armes à la main s'éteint par le succès même de son effort. Il jouit de son triomphe comme un enfant et oublie d'en poursuivre les conséquences.

D'un autre côté, les hommes que la révolution porte au gouvernement des affaires appartiennent presque toujours à la classe même de ceux qu'elle a eu à combattre. C'est une conséquence à peu près inévitable de l'infériorité politique et sociale à laquelle les institutions monarchiques condamnent la population ouvrière. Il en résulte presque fatalement que les chefs des insurrections populaires n'ont qu'un sentiment plus ou moins platonique du droit nouveau qu'ils sont chargés de représenter et par cela même éprouvent une répugnance

instinctive pour les réformes radicales, qui seules pourraient assurer le triomphe définitif de la révolution.

On conçoit que, dans ces conditions, les vaincus ne tardent à reprendre courage.

Forts de la complicité volontaire ou inconsciente de ceux mêmes dont la mission était de fonder une société durable sur la base de l'égalité du droit, ils usent des privilèges qui leur sont laissés pour reconquérir ceux qu'ils ont perdus, jusqu'au jour où cette conspiration enhardie par l'impunité devient trop manifeste pour n'être pas réprimée.

C'est ainsi que des révolutions avortées naît la nécessité des révolutions incessantes.

Si celle de 1789 a pu produire un certain nombre de réformes importantes et implanter dans quelques esprits une conception nouvelle du droit, c'est que deux des assemblées qui ont été chargées de porter la parole au nom des revendications de la France ont eu la chance singulière de compter dans leur sein plusieurs hommes assez honnêtes pour rester fidèles à leur mandat, et que ces hommes se sont trouvés avoir en même temps assez de talent et d'énergie pour forcer la majorité de leurs collègues à les suivre dans la voie nouvelle où il sentaient la nation définitivement engagée. C'est un miracle qui s'explique par la longueur des souffrances endurées et aussi peut-être par la sottise injurieuse de l'intervention étrangère (1). Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce miracle ne s'est pas reproduit, et que, sauf quelques exceptions isolées, depuis 1794 nous n'avons guère eu en

(1) Il s'explique encore par une autre raison qui n'a pas été suffisamment mise en lumière par les historiens, c'est que la majorité des membres de ces assemblées travaillaient, plus ou moins inconsciemment, en vue de leurs intérêts de classe, au moins autant que pour assurer les droits du peuple. Sans doute, la nation tout entière a largement profité de la Révolution, surtout les paysans qui n'ont guère l'air de s'en souvenir, grâce aux soins qu'ont pris tous les gouvernements postérieurs de le leur faire oublier, mais il ne faut pas nous dissimuler que le résultat immédiat et capital de la Révolution a été d'assurer la prépondérance politique à une classe nouvelle, la bourgeoisie.

France, pour défendre l'idée de droit, que des hommes sans énergie et absolument incapables de lutter résolument pour elle contre les sophismes, les séductions ou les menaces du pouvoir.

Il importe d'autant plus, dans un livre comme celui-ci, de restituer à l'idée de droit la prépondérance qui lui appartient par essence.

Chaque jour on entend répéter que, si le devoir s'impose d'une obligation absolue, le droit au contraire est toujours facultatif. On n'est honnête homme qu'à la condition de faire son devoir en toute circonstance, mais on ne cesse pas de l'être en abandonnant son droit.

C'est là une exagération complètement inadmissible et qui peut être singulièrement dangereuse dans la pratique. Il y a sans doute des cas où il est permis de ne pas poursuivre rigoureusement l'exercice d'un droit, quand cette poursuite n'intéresse en rien le droit d'autrui. Ainsi un créancier peut toujours faire à un débiteur remise de sa dette, par la même raison qu'il aurait eu le droit de donner à ce débiteur la somme qu'il lui a prêtée, mais il en est tout autrement quand il s'agit d'un droit dont l'exercice implique une communauté d'intérêts. Ainsi nous voyons tous les jours des électeurs qui, appelés à voter, s'en abstiennent, les uns pour ne pas manquer une partie de campagne ou simplement pour ne pas se déranger ; les autres sous prétexte qu'ils n'ont pas d'opinion personnelle et qu'ils ne savent entre deux partis lequel choisir.

Les premiers sont évidemment les plus coupables et prouvent par le fait même qu'ils sont indignes d'être citoyens. Ils livrent au hasard non seulement leurs intérêts, mais ceux de leurs concitoyens. Leur seule excuse est dans la stupidité qui ne leur permet pas de comprendre la gravité du crime qu'ils commettent. En droit strict, l'abstention dans ces conditions devrait entraîner la radiation des coupables et ouvrir par le fait même un droit à des dommages-intérêts pour ceux des citoyens auxquels cette abstention aurait porté

préjudice. Je sais bien qu'il serait souvent difficile d'évaluer le dommage, mais il y a des circonstances où cette évaluation serait possible ; et d'ailleurs il suffirait que la clause fût insérée dans la loi pour appeler l'attention générale sur la gravité d'un pareil acte et pour en diminuer la fréquence.

Ceux qui s'abstiennent par ignorance ont une apparence de justification. Il vaut certainement mieux ne pas voter que de voter au hasard; mais encore, dans ce cas, ne peut-on échapper au reproche qu'à la condition d'avoir fait tout le possible pour se former une opinion. Le crime n'est pas de ne pas savoir de quel côté est la vérité, mais de ne s'être pas suffisamment appliqué à la rechercher. L'abstention par ignorance, dans la plupart des cas, n'est donc guère moins coupable que l'abstention par indifférence.

On peut dire que, dans cette circonstance, le droit se confond avec le devoir, ainsi que dans toutes celles où, comme nous l'avons dit, l'exercice du droit implique une communauté d'intérêts, comme le sont toutes les fonctions de la vie politique, civile ou militaire.

Nous voyons que souvent à la Chambre un grand nombre de députés s'abstiennent de voter. S'il s'agit d'un cas particulier, d'un fait spécial, d'une discussion purement technique, on comprend cette abstention; mais le fait se présente parfois, pour ne pas dire souvent, à la suite de discussions prolongées, approfondies, sur des questions capitales, qui touchent à des intérêts de premier ordre. Dans ce cas il n'y a pas d'excuse possible. D'abord, quand on sollicite un mandat politique, il n'est pas permis de n'avoir pas certaines directions générales, certaines grandes lignes nettement déterminées, qui embrassent naturellement les principales questions politiques et sociales. Mais s'il se rencontre que la question proposée ne soit pas comprise dans les conclusions générales qui constituent le programme prévu et accepté, et que le député n'ait pas d'opinion personnelle à faire valoir, alors il doit se rappeler qu'il est mandataire d'un groupe de citoyens, et, sans consulter tous ses électeurs, ce qui serait

impossible, il peut et il doit chercher un avis auprès du comité qui a servi d'intermédiaire entre le corps électoral et lui ; celui-ci, en effet, étant par là même presque nécessairement en communauté d'opinions et d'aspirations avec la majorité des citoyens qui l'ont chargé de les représenter à la Chambre.

Ce qui fait illusion à quelques personnes, c'est la confusion établie dans la langue entre le droit et le privilège. Quand autrefois une ville, un groupe, un particulier sollicitaient auprès du roi ou du seigneur certaines immunités spéciales, on les désignait sous le nom de droits, libertés ou privilèges. Cette confusion s'expliquait par la reconnaissance du droit souverain qu'impliquait la demande des sujets ou vassaux. Ces immunités n'étaient pour eux des droits que grâce au bon plaisir du maître, et elles étaient en même temps des privilèges, puisque les mêmes immunités n'étaient pas octroyées à tout le monde.

On conçoit qu'on puisse honorablement renoncer à un privilège. Aussi l'histoire a-t-elle gardé un souvenir reconnaissant et admiratif des nobles qui, dans la nuit du 4 août, ont fait à la patrie le sacrifice de quelques-uns de leurs privilèges. Mais on n'a que du mépris pour les hommes qui, en se mettant à plat ventre devant les rois et les despotes, abdiquent lâchement leurs droits d'hommes et de citoyens.

Ces droits s'étendent d'ailleurs bien au delà des limites qu'on leur assigne d'ordinaire. Ces limites sont en général fort étroites, parce que presque toujours on se contente de considérer, même dans l'état social, l'individu isolé, de telle sorte qu'il ne semble apporter dans cette situation nouvelle que les droits qui dérivent logiquement de l'état antérieur. C'est une très grave erreur. Si l'individu renonce à l'isolement, c'est précisément parce qu'il attend de la société des avantages nouveaux, et si, après avoir rempli consciencieusement les devoirs que lui impose l'état social, il ne reçoit pas en échange les avantages en vue desquels la société est fondée, la société lèse son droit.

Cette proposition est grosse de conséquences extrêmement importantes. Aussi allons-nous tâcher de ne laisser subsister sur sa légitimité aucun doute.

Le droit primordial de l'homme, avons-nous dit, est de satisfaire les besoins qui résultent de sa nature. Ce droit, purement fictif dans l'état d'isolement et même de sauvagerie, devient un droit réel, par le fait seul de la création de la société volontaire, légale, civilisée. Cet état a pour effet nécessaire la création d'abord des faits, puis des idées de réciprocité, d'égalité, de solidarité, car sans cela la société ne saurait subsister que par l'emploi de la violence, qui la transformerait en esclavage. Dans la société réelle, surtout telle qu'elle était constituée dans la petite cité antique, les actions et réactions de la prospérité ou de la misère publique devaient déjà s'étendre très rapidement à tout le groupe. Aujourd'hui, dans nos grands États modernes, les répercussions du bien ou du mal sont encore plus sensibles. Grâce à l'électricité, à la vapeur, à tout l'ensemble des inventions nouvelles qui suppriment plus ou moins le temps et la distance, grâce surtout à l'intime communion d'intérêts qui résultent de notre organisme financier (1), ce qu'on pourrait appeler le système nerveux des nations devient d'une susceptibilité merveilleuse, et la solidarité des organes sociaux s'affirme chaque jour davantage. En quelques heures le même frisson de joie ou de crainte court d'un bout du pays à l'autre. Une nation n'est plus qu'un grand corps auquel s'applique à la lettre l'apologue de Menenius Agrippa sur les membres et l'estomac. Le bien ou le mal s'étendent en un

(1) Cet organisme, qui a sans doute bien des inconvénients grâce au jeu effréné de la spéculation et de l'agiotage, a en même temps un effet éminemment social par la solidarité manifeste et instantanée qu'il démontre entre tous les intérêts. Le porteur de valeurs de bourse qui voit sa fortune s'accroître ou diminuer par le fait des variations dans la situation politique du pays ne peut pas ne pas s'apercevoir du lien intime qui rattache son intérêt privé à l'intérêt général.

instant du centre aux extrémités, et des extrémités au centre.

Aussi la solidarité, qui s'exerce en fait sur tout l'ensemble par la nécessité même des conditions physiques de l'organisme social, tend-elle chaque jour à créer à chacun des membres un droit nouveau.

Tout individu qui entre dans la société, tout nouveau-né apporte en naissant le droit absolu à la vie. Ses parents d'abord, la société ensuite, ont le devoir strict de respecter et de faire respecter ce droit qui est sans restriction et de tous les temps. Mais le droit nouveau des sociétés solidarisées, comme le sont les nôtres, c'est le droit pour chacun d'exiger que tous les membres du groupe avec lequel il est solidaire concourent à l'accroissement de la prospérité et du bonheur personnel de chacun des citoyens en travaillant constamment à l'accroissement de la prospérité et du bonheur du groupe lui-même. Socrate avait déjà entrevu quelque chose de cette idée quand il recommandait à ses disciples de répandre autour d'eux la science et la vertu, attendu, disait-il avec grande raison, qu'il y a infiniment plus de plaisir et de profit à vivre avec des gens honnêtes et instruits qu'avec des égoïstes et des ignorants.

Cette observation est devenue plus juste que jamais, aujourd'hui que la science a multiplié les rapports des hommes au point de faire que chacun dépend presque complètement de tous les autres, à tous les instants de sa vie. Aussi marchons-nous rapidement vers un état de choses où règnera le droit nouveau que nous avons défini, c'est-à-dire où chacun aura le droit d'exiger des autres non seulement qu'ils ne gênent pas son droit à la satisfaction de ses besoins physiques et moraux, mais encore qu'ils y coopèrent tous en se rendant eux-mêmes aussi instruits, aussi intelligents, aussi bien portants, aussi heureux que possible. Tout membre de la société doit pouvoir compter sur l'aide, au moins morale, de ses coassociés. Par conséquent, chaque associé a le devoir de se mettre en mesure de répondre à cet espoir. C'est une

de ses fonctions, résultant de l'état social. Quiconque y manque viole par là seul le droit des membres de son groupe, et contribue dans la mesure de son pouvoir à l'affaiblir moralement et matériellement.

La charité telle qu'on l'entend aujourd'hui, la charité par l'aumône n'est que la forme égoïste de ce droit. Dans la théorie de la charité chacun reste libre d'agir ou de ne pas agir à sa guise, et s'il donne, il se crée à lui-même un mérite; et ce mérite le plus souvent se résout pour la société en une aggravation du mal par l'encouragement donné à la paresse ou au vice. Mais le droit solidaire n'a aucun rapport avec la charité. Il ne songe pas à ces palliatifs éphémères qui suffisent aux philanthropes. Son objectif, c'est l'amélioration de l'être tout entier, et il ne s'agit pas ici de dévouement, de vertu, d'effort. Tout effort est de courte durée. Il s'agit d'une vue nouvelle et profonde sur la constitution future des sociétés; il s'agit de la conviction absolue, basée sur une observation séculaire, que l'influence des milieux est immense, que cette influence ne peut qu'augmenter dans l'avenir, puisque la science chaque jour met de nouveaux instruments au service de la solidarité sociale, et que par conséquent il y a pour chacun un intérêt de premier ordre, un intérêt vital, à ce que tous les membres de la société où il vit y trouvent tous les moyens possibles de développement et de bonheur.

C'est l'aurore de cette transformation que nous voyons poindre sous le nom et l'apparence de ce qu'on appelle la question sociale. Elle ne pourra avoir son dénouement que quand, sous l'empire du droit de la solidarité, tout le monde comprendra la nécessité de la respecter. Alors chacun se fera un devoir de produire au moins l'équivalent de sa consommation en services divers rendus à la société. Ce sentiment commence à se faire jour dans la race active et laborieuse des Anglo-Saxons. Le riche Américain Peabody donne sa fortune à son pays, pour fonder des écoles et des musées, et ne laisse à ses enfants que quelques centaines de mille francs pour s'éta-

blir : « Je ne veux pas, disait-il, que mon travail ait créé des oisifs et des inutiles. » Les oisifs et les inutiles sont en effet le fléau et la peste de nos sociétés occidentales. Chez nous, l'oisiveté est un titre à la considération et l'obligation de gagner sa vie est une infériorité. Les descendants des familles qui se croient nobles parce que leurs ancêtres vivaient de la domesticité ou de la prostitution des cours, rougiraient aujourd'hui de devoir leur subsistance au commerce ou à l'industrie. Leur exemple est devenu contagieux. Dès qu'un homme hérite d'une fortune qu'il juge suffisante pour lui permettre de vivre sans travailler, il s'empresse de ne plus rien faire, et le nombre des familles qui pratiquent héréditairement ce *far niente* est considérable, *fruges consumere nati*. Leur lot est de vivre du travail des autres ; ces beaux fils sont fiers de se faire nourrir comme des parasites, parce qu'ils sont riches d'une richesse qu'ils n'ont pas gagnée et qu'ils entretiennent, la plupart du temps, par des jeux de bourse, par des spéculations d'agiotage, par des mariages honteux, où la question de dot prime toute autre considération.

Et quel exemple donne à la société cette classe brillante et corrompue du *high life*, comme elle appelle la série de dévergondages qu'elle considère comme le plus noble emploi des facultés humaines ? Que peuvent devenir des enfants élevés dans un pareil milieu, habitués à voir satisfaire tous leurs désirs, tous leurs caprices, sans s'inquiéter d'où peut provenir la fortune qui permet ces gaspillages ? Que peuvent-ils comprendre aux nécessités de la vie commune, aux devoirs de l'association qui les relie aux malheureux qui n'ont de ressources que dans leurs bras et qui ne trouvent pas même toujours à quoi les occuper ? Que deviennent ici la réciprocité, l'égalité, la solidarité ? Comment, en des esprits jetés dans des milieux si contraires, peut germer la notion d'un droit et d'un devoir communs ? Tout en eux diffère et s'oppose. Tant que cette opposition durera, la question sociale demeurera menaçante ; la solution pacifique ne deviendra

possible que quand l'opinion publique, mieux instruite, en sera venue à n'avoir que du mépris pour le genre de vie qu'elle admire aujourd'hui, et qu'elle mesurera son estime pour les gens non plus à leur inutilité, mais au nombre et à la grandeur des services rendus à la société.

Résumons-nous. Le droit précède le devoir, historiquement et logiquement, parce que l'individu précède la société, qui n'est que le groupement des individus. Mais, outre le droit personnel qu'apporte en naissant l'individu, il acquiert, en entrant dans la société, un droit nouveau. Son droit primitif était d'exiger des autres qu'ils respectassent la satisfaction de ses besoins; son droit social est d'exiger que la société coopère à l'accroissement de son bonheur ; sans quoi l'état social n'aurait pas de raison d'être. Or, dans la société, les répercussions du bien et du mal deviennent de plus en plus rapides, et la sensibilité nerveuse de l'ensemble s'accélère et s'affine par les progrès mêmes de la civilisation et de la science. La solidarité est devenue la condition matérielle des sociétés ; il s'ensuit qu'elle doit nécessairement devenir leur loi morale. De là une nouvelle conception du droit : le droit solidaire. C'est par lui que sera résolue la question sociale, quand l'oisiveté sera devenue aux yeux de tous ce qu'elle est réellement : un vice et un crime pour ceux qui la pratiquent, et, pour les autres, une source intarissable de corruption et de misère (1).

(1) Je n'ai pas besoin de dire que je ne considère pas ce changement de l'opinion comme suffisant pour résoudre la question sociale. La chose est plus compliquée et j'y reviendrai; je veux dire seulement que le respect du travail est une des conditions primordiales de la solution du problème.

CHAPITRE IV.

LES PROBLÈMES : LA RESPONSABILITÉ MORALE.

Les motifs d'action ont par eux-mêmes une valeur morale objective et certaine qui se mesure par les conséquences naturelles et nécessaires des actes qu'ils déterminent. Ils sont mauvais absolument, quand ces conséquences, généralisées, sont nécessairement contraires à l'utilité générale ; ils sont indifférents, quand ces conséquences ne touchent à aucun intérêt ; ils sont bons, quand elles concordent avec l'intérêt général ; ils sont excellents, quand ils répondent aux intérêts les plus généraux et les plus élevés de la collectivité.

Nous avons expliqué précédemment ce que nous entendons par les intérêts les plus élevés ; ce sont ceux qui résultent des besoins sociaux et intellectuels.

Par une suite nécessaire, la même hiérarchie s'étend des motifs d'action aux agents. La valeur morale de l'homme se marque et se détermine par le caractère même des motifs auxquels il donne la préférence. Le sauvage et l'enfant se laissent le plus souvent guider par les motifs égoïstes et immédiats, parce que ces motifs sont en conformité plus étroite avec le degré d'évolution auquel ils sont parvenus. La série des développements moraux et intellectuels se manifeste par l'intervention de plus en plus fréquente des motifs d'action ultérieurs et généraux.

Voilà le fait. Quelles conclusions devons-nous en tirer au point de vue de la responsabilité ? Le sauvage et l'enfant sont-ils responsables de leur égoïsme et de leur imprévoyance ? Les plus forcenés partisans du libre arbitre n'oseraient pas le soutenir. Y a-t-il un point du développement intellectuel où commence la responsabilité ? Quel est ce point ? Per-

sonne ne l'a déterminé jusqu'à ce jour, et il n'y a guère de spectacle plus étrange et plus triste que celui des divagations des médecins aliénistes devant les tribunaux. Les docteurs seuls de l'Église catholique ont eu assez de confiance dans leur infaillibilité pour fixer à sept ans l'âge de la responsabilité. A sept ans, un enfant est capable de crimes tels qu'une éternité de supplices ne suffise pas à les expier. Bossuet et les docteurs orthodoxes vont même encore plus loin, puisqu'ils n'hésitent pas à affirmer que l'enfant venant au monde ne peut échapper aux flammes éternelles que grâce à quelques gouttes d'eau versées sur son front.

Mais, sans nous arrêter à ces absurdités féroces du dogme religieux, admettons, pour un instant, la responsabilité telle que la comprend et l'enseigne le spiritualisme officiel, c'est-à-dire la responsabilité résultant d'un certain développement moyen de l'intelligence, et voyons si la thèse posée en ces termes peut se soutenir.

D'abord que vient faire l'intelligence dans une théorie qui a précisément pour caractère essentiel d'éliminer l'intervention de toute autre faculté que la volonté ? Reconnaître à l'action de l'intelligence une part quelconque dans le choix des motifs, c'est ruiner du coup le fondement même du libre arbitre. L'intelligence n'est pas libre ; nous ne comprenons pas les choses comme il nous plaît de les comprendre. Si donc c'est elle qui détermine le choix des motifs d'action, la volonté lui est subordonnée, et la morale n'a plus rien à faire avec la prétendue liberté de vouloir, qui est la base de la morale vulgaire et officielle.

Le spiritualisme de la médecine aliéniste supprime donc la responsabilité, par l'effort même qu'elle fait pour l'établir sur le fondement de l'intelligence. Et il se trouve du coup en complète contradiction avec le spiritualisme universitaire qui, pour être conséquent avec son principe, est obligé de se réfugier dans les nuages.

Continuons. Responsabilité suppose liberté ! L'homme ne peut être responsable qu'à la condition de choisir librement

sa voie. Voyons où réside et en quoi consiste cette liberté.

La trouvons-nous dans la transmission héréditaire, dans les habitudes et les instincts de la race, dans les prédispositions que détermine l'atavisme? Évidemment non. L'hérédité est le domaine propre de la fatalité. Les tendances que détermine l'évolution organique appartiennent à la race, non à l'individu.

La chercherons-nous dans l'éducation reçue? Ici encore l'intervention des forces extérieures, telles que l'exemple, l'enseignement, l'habitude, les milieux et les circonstances, est absolument indépendante de la volonté. Elle peut être ou inefficace si elle se heurte à des prédispositions héréditaires opposées, ou toute puissante si son influence s'ajoute à celle de l'hérédité et pousse dans le même sens. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, je ne vois ici que le jeu de deux forces contraires ou concordantes, qui peuvent ou s'annuler plus ou moins ou se communiquer, en s'ajoutant l'une à l'autre une puissance irrésistible. Il faut bien reconnaître que ce n'est pas encore ici le domaine de la liberté.

A côté de toutes les forces qui dominent et contraignent l'homme, il y en a une qui paraît lui être personnelle dans une certaine mesure et qui semble en effet donner place à la responsabilité, c'est celle qu'il met en jeu pour ajouter à l'hérédité et à l'éducation reçue cette autre éducation que chaque homme se fait à lui-même par ses expériences et ses réflexions personnelles, qui est en quelque sorte l'œuvre, la propriété de l'individu, qui, par lui, s'ajoute au lot de chaque génération et par laquelle s'explique le progrès. C'est là seulement qu'on pourrait placer le domaine de la responsabilité individuelle, en même temps que celui de la perfectibilité. C'est là, dans ces limites restreintes, que l'homme est chez lui, qu'il est lui-même; c'est sa part dans l'ensemble du développement des choses. Son effort, quand il est de nature assez élevée pour comprendre en quoi consiste le progrès, et que le but de chacun doit être de concourir au progrès général par son progrès individuel, son effort et son ambition

sont d'élargir ces limites, d'étendre cet horizon, de s'élever sans cesse à un échelon supérieur dans la série des évolutions. Il n'y a pas d'autre noblesse pour l'humanité.

Oui, mais où est ici la responsabilité? Cette éducation que l'homme se donne à lui-même, où en puise-t-il les éléments, si ce n'est dans le milieu où il vit? Cette expérience qui ajoute à son développement, d'où vient-elle sinon de l'observation des circonstances? Cette observation même, comment est-elle possible, sinon parce qu'il a reçu et de la naissance et de l'éducation une intelligence assez développée pour comprendre l'intérêt qu'il a à observer, à étudier les choses et une faculté d'observation suffisante pour lui fournir des résultats utiles? On a beau faire et chercher à droite et à gauche, il faut toujours en revenir à ce principe, qui est une tautologie, mais qui n'en est que plus vrai, à savoir que les effets sont toujours contenus dans les causes, que ce que fait l'homme, il le fait parce qu'il a des raisons de vouloir le faire, et que ces raisons ont été suffisantes pour agir sur son intelligence et pour déterminer une volition, puisque, en réalité, elles ont produit cet effet.

A vrai dire, toutes ces discussions sur la responsabilité sont bien inutiles pour qui ne croit pas à la liberté d'indifférence et admet l'intervention de l'intelligence dans la conduite morale de l'homme, puisque le propre de l'intelligence est de ne jamais se décider qu'en raison des motifs qu'elle considère comme les plus conformes à la direction qu'elle se propose, aux intérêts qu'elle considère comme les plus essentiels.

Nous tenons cependant à insister sur cette question, parce qu'il n'y en a pas de plus considérable dans la morale, et surtout parce que c'est celle où l'erreur est la plus générale et la plus féconde en conséquences désastreuses.

« Vous niez la responsabilité, nous dit-on. Que faites-vous du droit de punir? Le droit de punir, je le nie simplement. La vindicte publique, dont on abuse au palais, est pour moi un mot vide de sens. Ni la société ni les particuliers, quelque

éclairés qu'on les suppose, n'ont les lumières nécessaires pour mesurer exactement la valeur si complexe des motifs qui font agir les hommes, surtout si l'on songe que la puissance du motif dépend surtout de son plus ou moins de conformité avec la situation mentale actuelle ou générale, ordinaire ou accidentelle de l'individu.

Le seul droit que nous reconnaissions à la société et aux particuliers, c'est le droit de se défendre et de mettre l'agresseur hors d'état de nuire, soit en lui en ôtant les moyens matériels, soit en supprimant en lui le désir de le faire. Cette suppression du désir de nuire peut se produire par des voies très différentes, suivant les âges, les circonstances, les caractères et les tempéraments. Toute la question est de suggérer à l'agresseur des motifs d'action conformes à sa nature et capables d'agir sur ses déterminations dans le sens de l'utilité générale. Je ne demande pas qu'on bâtisse aux criminels des palais et que la société leur réserve toutes ses tendresses. Ce sentimentalisme est simplement absurde. Mais je ne veux pas qu'on leur fasse supporter le poids d'une responsabilité qui n'existe pas plus pour eux que pour les autres bêtes féroces. Réduisez-les à l'impuissance de nuire ; prenez vos précautions et vos mesures de répression en raison du mal causé, mais ne prétendez pas juger le degré de leur culpabilité.

« Mais, s'ils ne sont pas coupables, comment se fait-il qu'ils aient des remords? » Ils n'en ont pas. Les honnêtes gens sont seuls capables de remords, et la raison en est facile à comprendre.

L'honnête homme, avons-nous dit précédemment, a pour ambition suprême de s'élever sans cesse dans la hiérarchie morale des êtres et d'atteindre dans la mesure du possible le plus haut degré de l'évolution ; aussi tout ce qui retarde et entrave ce progrès lui est-il odieux et lui inflige-t-il une tristesse mortelle. Or, de même que les idées les plus justes et les plus vraies sont celles qui cadrent le mieux avec l'ensemble des réalités scientifiques, de même les actes les plus

moraux et les plus progressifs sont ceux qui se trouvent dans la plus parfaite conformité avec l'utilité scientifiquement démontrée du genre humain.

Toute idée, toute action qui ne répond pas à cette définition est donc d'ordre inférieur, et cette infériorité se mesure par la distance même qui la sépare du modèle idéal. Aussi l'homme intelligent s'applique-t-il à fuir l'erreur sous toutes ses formes, avec une attention proportionnée à l'importance qu'il attache à son progrès intellectuel. On sait quel zèle, quel emportement farouche les anciens chevaliers mettaient à éviter tout ce qui, d'après les idées du temps, pouvait ternir l'éclat de leur blason. L'homme moderne, l'honnête homme ne se croit pas moins rigoureusement obligé à maintenir ses droits à sa propre estime en appliquant son effort à éviter toute erreur d'observation, de raisonnement et surtout de conduite ; car toute faute entraîne pour lui une diminution de lui-même à ses propres yeux, un abaissement de sa valeur intellectuelle ou morale.

Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit ici que des erreurs qui lui sont personnelles et qu'il aurait pu éviter par une attention plus soutenue, par un effort plus persévérant. L'homme, en effet, apporte en naissant et puise dans le milieu où il vit une foule d'instincts, d'habitudes, de traditions plus ou moins erronés, qu'il serait aussi absurde de lui reprocher que de le vouloir contraindre à y persévérer. Chaque élimination de ce genre, au contraire, est un progrès, et l'homme intelligent n'est jamais plus heureux ni plus fier de lui-même que quand le développement de son observation personnelle lui permet de substituer à une de ces superstitions une vérité acquise et démontrée. C'est précisément par ces substitutions qu'il se prouve à lui-même son pouvoir de travailler à son propre progrès. Ce qu'il méprise chez les autres, et ce qui le remplirait de honte et de chagrin pour lui-même — si l'on pouvait s'apercevoir en soi-même de ces sortes de choses — ce serait l'obstination à se tenir dans l'erreur, ce serait la préférence pour les idées

inférieures, parce que, en effet, cette obstination prouverait l'infériorité de son intelligence, qui est la vraie mesure de la valeur virile. Quand, chez l'honnête homme, cette infériorité se manifeste *accidentellement* par un acte contraire à l'intérêt général ou au droit individuel, le regret qui suit cette constatation prend un caractère et un nom particuliers; il s'appelle *le remords*.

On a beaucoup abusé du remords dans la littérature spiritualiste et surtout dans la poésie romantique. Il n'y a pas là de hideux coquin, de monstre à face humaine qui n'ait ses remords. Le remords n'est pas si banal que cela (1). En tout cas, il importe d'établir les distinctions nécessaires. Je crois au remords de l'honnête homme qui, après s'être laissé entraîner à une action mauvaise, se sent déchu dans sa propre estime, et que tourmente la pensée du mal infligé à autrui. Mais quant à l'égoïste qui craint d'être privé de sa part du paradis et qui se figure voir à ses trousses le grand diable

(1) Mundsley, dans son introduction à son beau livre *le Crime et la Folie*, p. 29, 4e édit., rapporte à cet égard l'opinion de M. Bruce Thomson, que sa position officielle de médecin de la prison générale d'Ecosse a mis à même d'observer des milliers de détenus. « Les criminels invétérés, disait-il, n'ont point de sens moral; ils ont positivement l'imbécillité morale; leur insensibilité morale est si grande que, en présence de la tentation, ils n'ont contre le crime aucun pouvoir sur eux-mêmes. D'environ cinq cents meurtriers qu'il a connus, il ne peut pas affirmer que plus de trois aient éprouvé un remords quelconque. Entre autres témoignages corroborant le sien, il cite l'opinion d'un de ses amis, très habile observateur, connaissant bien la folie et ayant du monde des prisons une longue expérience. Ce praticien se déclarait entièrement convaincu du manque absolu des sentiments moraux ou de leur complète dépravation chez les criminels, en même temps que de la force invincible des mauvais penchants dans ces natures intraitables. »

L'opinion personnelle de Mundsley est absolument conforme à celle-là. Pour lui, les criminels, les idiots et les fous sont de même famille. Le remords n'existe pas plus pour les uns que pour les autres. Le crime, l'idiotie et la folie sont le plus souvent des faits d'hérédité ou des résultats d'infirmité physique.

d'enfer; quant au misérable pour qui le souvenir du crime se lie invinciblement à la pensée des gendarmes, des juges, de la prison, de l'échafaud, leurs remords ne sont pas autre chose que la peur. Ils ont peur d'être pris; ils tremblent à la pensée du danger qui les menace. Mais s'ils se croyaient sûrs d'échapper à jamais à tout châtiment, ils vivraient parfaitement tranquilles du produit de leurs crimes, tout prêts à recommencer à la première occasion. Ce qu'on appelle la conscience n'est chez eux qu'un souvenir désagréable, parce que à ce souvenir est nécessairement liée la pensée des conséquences possibles de l'acte qu'il rappelle. Mais la part de la morale est dans tout cela à peu près nulle, parce que celle de l'intelligence est singulièrement restreinte. Or, comme nous l'avons expliqué plus haut, la moralité ne pouvant exister que proportionnellement au développement individuel de l'intelligence, elle se trouve en réalité réduite à bien peu de chose chez les neuf dixièmes des brutes auxquelles nous faisons l'honneur de les considérer comme des criminels. La vérité, c'est que, s'ils sont capables de faire beaucoup de mal, ils sont incapables de commettre des crimes.

Il faut ajouter, pour achever d'éclaircir cette question du remords, que le remords, au sens moral où nous le prenons, est lui-même une erreur, résultant de la doctrine du libre arbitre. Du moment qu'une longue tradition a persuadé aux hommes qu'ils sont libres de vouloir ou de ne pas vouloir, ils arrivent tout naturellement à se reprocher comme des crimes volontaires des actes qu'il leur a été impossible d'éviter, exactement comme les dévots tremblent à la pensée d'une justice divine qui n'existe pas. Aussi l'existence du remords n'est-elle pas une preuve de la réalité du libre arbitre et de la responsabilité, non plus que l'existence des religions ne démontre la vérité de l'enseignement théologique. La création du remords a été d'autant plus facile que le sentiment qu'on a ainsi transformé est en effet plus analogue au remords. Il est certain que l'honnête homme, habitué à se

déterminer d'après les motifs les plus élevés, éprouve nécessairement un sentiment de honte et d'humiliation quand il s'aperçoit qu'il a pu se laisser prendre aux sophismes de la passion et de l'intérêt personnels. C'est une déchéance dans sa propre estime, c'est-à-dire dans l'opinion qu'il avait de lui-même, et la souffrance qu'il en éprouve se rapproche assez de ce que les théoriciens du libre arbitre appellent le remords pour que la confusion soit facile.

Pour mon compte, je suis convaincu que la plupart des gens font une confusion du même genre entre la responsabilité morale et la valeur morale, qui sont pourtant choses bien différentes.

Il y a des gens, et ce sont encore malheureusement les plus nombreux, qui dans leur conduite obéissent le plus ordinairement aux motifs d'intérêt immédiat et personnel. Sans doute nous n'avons pas le droit de leur en faire un crime, puisqu'ils obéissent aux tendances de leur nature; mais il est manifeste qu'au point de vue de l'évolution individuelle comme du développement social, ce sont des êtres inférieurs à ceux dont la pensée suit d'un regard plus ferme la série des conséquences dans le temps et dans le milieu social, et qui ne se décident à agir que quand ils ont rigoureusement et impartialement pesé la somme d'utilité individuelle et sociale qui doit résulter de leur acte envisagé dans toutes ses suites.

Cette conclusion est peu contestable. L'un de ces deux hommes représente une valeur sociale d'ordre bien supérieur à l'autre. C'est là le fait indiscutable.

Mais est-ce son fait à lui ? Cette valeur, se l'est-il donnée à lui-même par ses propres efforts ? Admettrons-nous qu'il ait pu, dans le principe, ne pas valoir plus que l'autre et qu'un beau jour, par hasard, sans raison aucune, par un effet de cette liberté d'indifférence dont se compose le libre arbitre, il ait changé de voie, il ait donné le pas aux considérations élevées sur les autres, il ait imprimé à son intelligence un essor inaccoutumé et lui ait, du coup, fixé pour

objectif un idéal, une perfection auxquels il n'avait pas jusqu'alors songé?

Ce serait tout simplement reprendre par un autre côté les fantaisies de l'école spiritualiste et, par conséquent, appeler contre nous précisément les mêmes arguments que nous avons employés contre elle.

Non, l'homme sensé n'agit jamais sans un motif approprié à sa nature. Si l'honnête homme dont nous parlions s'est élevé, dans l'ordre moral, bien au-dessus du caractère médiocre que nous avons mis en comparaison avec lui, s'il est arrivé à considérer surtout les intérêts élevés de l'individu et de la collectivité, c'est évidemment qu'il a reçu héréditairement des dispositions heureuses, qui se sont trouvées d'abord développées par l'éducation et, plus tard, servies par les circonstances. Il est manifeste qu'un autre, moins bien doué, n'aurait pas aussi bien profité de cette éducation et de ces circonstances et qu'il n'en aurait pas été coupable pour cela. Mais il est également certain que cette part de fatalité inévitable et incontestable, qui constitue entre les individus des différences souvent très tranchées de valeur morale, supprime du même coup la responsabilité. Il nous faut, à ce point de vue, nous défier du vocabulaire de la philosophie morale. Les mots de *mérite* et de *démérite,* d'*estime* et de *mépris,* de *récompense* et de *punition,* qui sont absolument ajustés à la doctrine du libre arbitre, ont par cette raison des significations qui, à notre point de vue, ne répondent plus à rien de réel. Nous estimons un homme en raison de sa valeur morale, mais nous ne lui en faisons pas un mérite, par la même raison qu'un menuisier estime un panneau de chêne plus qu'une planche de peuplier, sans pour cela lui savoir gré de sa solidité.

La liberté d'indifférence étant une simple invention de psychologues dans l'embarras, la responsabilité n'existe pas davantage. D'où vient donc que l'humanité tout entière paraît croire à son existence?

Cette croyance s'explique par l'infirmité morale de l'hu-

manité. En fait, ce que les hommes jugent réellement, quand ils apprécient un acte humain, c'est la valeur morale de l'agent bien plus que sa responsabilité. Mais il est à remarquer que cette valeur morale est parfaitement indifférente à la plupart, quand l'acte les intéresse directement, et, par conséquent, met en jeu leurs passions ou du moins leurs sentiments, c'est-à-dire quand cet acte excite en eux la bienveillance ou provoque la colère. Dans l'un comme dans l'autre cas, nous éprouvons le besoin de faire remonter à l'agent la cause de notre sensation. Nous l'aimons, si l'acte nous a été agréable ; nous le haïssons, s'il nous a été douloureux. D'un autre côté, il est à remarquer que, dans le domaine inférieur de la moralité, là où dominent les besoins égoïstes, les rapports des hommes entre eux sont des rapports de colère et de haine bien plus souvent que dans les régions plus élevées. Or cette moralité inférieure est surtout celle des époques primitives, c'est-à-dire celle des temps où se sont formées et les idées et les expressions de la vie morale. De là un phénomène moral des plus simples : l'homme, jugeant l'acte d'autrui uniquement d'après l'intensité de la colère qu'il a excitée en lui, sans tenir aucun compte des motifs réels, éprouve le besoin de réagir contre l'acte dont il souffre, en reportant sa colère à l'agent d'où elle est venue. La conception philosophique de la responsabilité n'est que l'expression intellectuelle du besoin de représailles et de vengeance qu'a éprouvé le sauvage contre l'ennemi qui l'a blessé. Cette notion, comme tant d'autres, et, en particulier, les notions religieuses, est un fait de survivance, une transmission héréditaire, à travers les âges, d'une idée aujourd'hui sans objet et que, dans la série des générations, des esprits subtils et faux se sont appliqués successivement à transformer, pour l'adapter tant bien que mal aux transformations de l'esprit humain.

Si la responsabilité et, par conséquent, la liberté étaient réelles, il faudrait admettre que l'égoïste de nature et d'habitude pût se réveiller, un beau matin, prêt à tous les dévouements et que l'honnête homme pût se décider tout à coup,

sans être fou, à assassiner son voisin pour prendre son argent. Personne n'oserait soutenir une pareille supposition.

La seule part qui reste à la responsabilité individuelle, c'est celle du plus ou moins d'attention apportée individuellement à l'appréciation des motifs et à l'examen des conséquences que peut entraîner le choix de l'un ou de l'autre. Ce domaine est sans doute bien étroit; mais il ne dépend pas de nous de l'élargir. Nous devons d'ailleurs ajouter qu'il laisse à la liberté de l'homme un jeu suffisant pour produire des résultats parfois considérables. Que chacun regarde en soi-même : que d'actes regrettables il aurait pu éviter, s'il s'était donné la peine d'en comparer et d'en peser les motifs avec un peu plus de soin ! Jamais, sans doute, ce plus ou moins de soins et d'attention accidentelle ne pourra combler l'intervalle qui sépare, dans la doctrine du libre arbitre, l'honnête homme du criminel, puisque, en réalité, cet espace appartient aux influences combinées de l'hérédité, de l'éducation et des circonstances; mais il suffit à expliquer qu'un écart accidentel soit possible entre deux hommes également doués et également développés.

Tout dépend, en effet, de la puissance intellectuelle. Les motifs ont, par leurs conséquences nécessaires dans chaque situation donnée, une valeur objective et certaine (1), qui doit déterminer, dans une direction prévue, toutes les intelligences capables de les comprendre. La moralité absolue n'est possible qu'à la condition que ce soit cette valeur objective qui détermine toutes les actions. Mais la vérité réelle est que, dans un trop grand nombre de cas, cette valeur objective nous échappe, pour une raison ou pour une autre, et que nous lui substituons une valeur subjective, grâce à la prédominance

(1) En effet, la valeur morale objective des actes ne se mesure pas à l'intention de l'agent, mais par ses conséquences utiles ou nuisibles pour l'individu et la société. L'intention de l'agent peut servir à mesurer sa valeur morale à lui, mais non celle de l'acte. C'est une moralité subjective qui n'est pas douteuse si l'agent a eu véritablement l'intention de faire un acte utile ; mais la moralité objective n'est réelle que si cette utilité de l'acte est effective.

trop fréquente de laquelle nous ressemblons plus ou moins à des enfants, à des sauvages ou à des fous.

L'idéal de la moralité serait que tous les hommes fussent assez instruits et assez intelligents pour pouvoir saisir cette valeur objective des motifs et n'être déterminés que par elle. Alors il y aurait harmonie complète entre tous les actes et tous les intérêts. Tous les conflits auraient disparu ; le bonheur régnerait sur la terre ; les hommes, habitués à n'avoir plus que du mépris pour les suggestions des passions égoïstes, se détermineraient toujours dans le sens de la plus grande utilité sociale, sans lutte, sans hésitation, sans regret, avec joie, comprenant que leur propre utilité est comprise dans l'utilité de tous.

Nos adversaires nieront-ils que cette identité de l'agent avec l'acte, et de l'acte avec le motif constituerait le *summum* de la liberté possible? C'est une utopie, mais cette utopie n'est autre chose que le but idéal que nous devons proposer à nos efforts, et qui résulte logiquement des prémisses énoncées dans ce livre. Le bonheur de l'humanité progressera dans la mesure même où la moralité de chacun se rapprochera de ce but, et la liberté de chacun — je parle de la liberté philosophique — s'accroîtra dans la proportion même où l'intelligence croissante de la valeur objective des motifs diminuera les chances de conflits, de luttes et d'erreurs.

TROISIÈME PARTIE

LA THÉORIE. — ORIGINES. — ÉVOLUTION. — CONSÉQUENCES.

CHAPITRE I.

QU'EST-CE QUE LA MORALE?

La morale est la science des mœurs. Elle a pour objet de fournir à l'homme un principe général de conduite qui puisse dans l'application se particulariser en une série de règles spéciales et partielles, en vue des circonstances diverses de l'existence.

Telle est la conception que suppose étymologiquement le nom même qu'on a donné à cette science.

Le résultat le plus ordinaire de cette conception a été de réduire les traités de morale à des recueils de conseils pratiques, à des catéchismes dogmatiques, à des manuels ou compendiums, tous plus ou moins incomplets, de prescriptions plus ou moins appropriées aux conditions variées de la vie humaine.

Cette question de la morale est certainement une de celles qui ont le plus vivement préoccupé les hommes depuis qu'ils ont commencé à chercher les raisons des choses. Une bibliothèque qui réunirait tous les livres écrits sur ce sujet se composerait d'un nombre infini de volumes. On peut donc se demander quel intérêt il peut bien y avoir à reprendre une étude à laquelle tant d'hommes ont déjà consacré tant d'efforts.

Cette obstination des philosophes à revenir indéfiniment sur un sujet qui devrait être depuis longtemps épuisé, doit,

en effet, paraître singulièrement étrange aux personnesqui considèrent comme un dogme l'universalité et l'immutabilité de la morale. Mais si ces mêmes personnes se donnaient la peine de réfléchir, elles comprendraient que cette incessante production de nouveaux traités sur le même sujet est par elle seule la preuve que la morale n'est pas, pour ceux qui s'occupent de l'étudier, aussi uniforme dans tous les temps et dans tous les pays, que se l'imaginent ceux qui se contentent de répéter des phrases apprises par cœur.

La raison de cette diversité des conceptions morales est facile à expliquer.

Une règle de conduite suppose une direction déterminée. Mais cette direction, qui peut la déterminer, si ce n'est la détermination même du point de départ et du but à atteindre?

Je vois bien que toutes théories morales proposent comme but aux efforts de l'homme la recherche du bien et la fuite du mal. Mais cette unanimité n'est qu'apparente; l'identité spécieuse des mots n'empêche pas la diversité réelle des choses. Loin de là; elle ne fait qu'y ajouter une confusion qui est une source d'erreurs pour quiconque ne se donne pas quelque peine pour pénétrer au-dessous des apparences.

Qu'est-ce que le bien? Qu'est-ce que le mal? Quel est le critérium sérieux, certain, qui permettra de distinguer et de définir l'un et l'autre? Où est le principe supérieur dont l'intervention fera la lumière dans ces obscurités?

Sauf un très petit nombre d'exceptions, toutes les théories morales peuvent se partager en deux grandes catégories, suivant que la conception primordiale d'où elles découlent est une conception religieuse ou une conception métaphysique.

Les théories religieuses reposent sur le principe du divin. C'est la volonté du dieu — interprétée par ses prêtres — qui doit être la règle constante de la conduite de l'homme.

Les théories métaphysiques remplacent la volonté divine par la conception primordiale du bien. Pour les métaphy-

siciens, la règle de la conduite humaine est dans la conscience individuelle, éclairée par la lumière de la raison universelle et impersonnelle, qui n'est au fond qu'une expression philosophique et en quelque sorte humanisée de la pensée divine.

Ce qui est à remarquer dans l'un et l'autre de ces deux groupes de doctrines, c'est l'obscurité des principes qui leur servent de point de départ. Quel est l'homme qui peut sérieusement croire et prouver qu'il connaît la volonté du dieu qu'il invoque? Quel est celui qui démontrera l'existence de cette faculté supérieure, omnisciente, infaillible, quasi divine, qu'il appelle la *raison* ou *conscience morale?*

Dévots et métaphysiciens se trouvent donc également condamnés à des affirmations aussi divergentes qu'indémontrables, puisqu'ils ont les uns et les autres, comme principes, des notions également mystiques et fantaisistes, que chacun peut par conséquent interpréter, façonner, démontrer à sa guise. Ces deux conceptions ont cela de particulièrement étrange, qu'elles supposent fatalement l'égalité de toutes les intelligences. Car enfin, en admettant que la loi morale soit, comme le prétendent les métaphysiciens, universelle, immuable, éternelle, ou qu'elle dérive de la volonté d'un dieu, également universelle, immuable, éternelle, encore resterait-il, pour qu'elle fût également obligatoire pour tous les hommes, qu'ils la comprissent tous également; ce qui est démenti par l'observation quotidienne.

Il en résulte que, malgré l'apparente inflexibilité des formules primordiales, la morale commence en fait par être livrée à toutes les fantaisies du caprice individuel, et qu'elle peut varier d'homme à homme et de peuple à peuple avec le degré d'évolution intellectuelle que suppose chez les uns et chez les autres la conception de l'idéal religieux et métaphysique.

Si les divergences ne sont cependant pas en fait aussi considérables que semble le permettre l'obscurité des principes adoptés comme points de départ et des buts assignés à

l'activité humaine, c'est que chaque intelligence, à son insu, subit l'influence dominante des besoins et des milieux héréditaires, et que l'identité de ces besoins et de ces milieux crée entre tous les hommes qui y sont plongés une inclinaison naturelle vers les mêmes croyances et les mêmes solutions.

Cette identité se manifeste doublement par les intérêts et par les idées, qui sont elles-mêmes le plus souvent des dérivations intellectuelles des intérêts. Or il est facile de comprendre que le genre humain, malgré certaines différences accidentelles, est en somme assez semblable à lui-même pour que, partout où les circonstances sont à peu près identiques, les mêmes besoins provoquent à peu près les mêmes efforts. Ils produisent par là même des effets moraux dont les analogies frappent surtout les observateurs superficiels (1).

La similitude des idées amène des conséquences analogues.

C'est ainsi, par exemple, que l'habitude générale de rattacher toutes les règles de la conduite humaine au principe d'autorité — représenté par la volonté d'un dieu ou la loi de la raison — on a pour résultat de placer partout l'homme dans une condition humiliée, et de faire de la morale la règle des devoirs bien plus que l'explication des droits. Partout nous voyons l'homme soumis à un pouvoir supérieur, esclave d'une direction extérieure à lui, dont la loi le courbe et le

(1) Il importe d'ailleurs de ne pas perdre de vue que les premières observations de cette nature ont été faites à des époques où l'horizon historique et ethnographique de chaque peuple était singulièrement étroit. Les voyages étaient difficiles et rares. Chaque moraliste ne voyait que ce qui se passait autour de lui, ou chez des races dont la civilisation était à peu près au même point. La morale s'est donc établie sur le principe de l'identité des mœurs. Cette observation de fait a été transformée en dogme par la théologie et la métaphysique. Puis, quand l'horizon s'est élargi et qu'on a commencé à entrevoir qu'un certain nombre de faits s'accordaient assez mal avec les conclusions acceptées, le siège était fait et l'on s'est tiré d'embarras en considérant les divergences comme des exceptions et de simples anomalies.

domine. Quant à ses droits, il n'en est question que quand l'idée de réciprocité, en pénétrant par la force de la logique dans la législation morale, force à concevoir le droit comme une notion consécutive, attachée à celle de devoir par une correspondance fatale et inéluctable, tandis que dans la réalité le droit précède le devoir, qui naît précisément de l'obligation pour chacun de respecter le droit chez autrui et de le faire respecter chez soi-même.

Cette influence des besoins et du milieu — qui comprend toute la série des milieux antérieurs de la race aussi bien que le milieu présent de l'individu — constitue comme une sorte d'atmosphère intellectuelle commune à tous. C'est elle qui empêche les théories religieuses et métaphysiques de se perdre dans les interminables divagations que permettrait sans difficulté la conception purement fantaisiste de la volonté divine ou du bien en soi. C'est-à-dire que la seule chose sérieuse dans ces théories est précisément celle qui n'y est pas; c'est celle qu'elles passent sous silence ou que même elles repoussent et méprisent comme indigne de leur attention, l'ensemble des notions qui résultent spontanément de l'identité des besoins et des milieux; tandis que, au contraire, les principes soi-disant supérieurs auxquels les partisans du dogmatisme officiel rattachent leurs systèmes n'ont d'autre effet que de jeter dans ces systèmes des obscurités, des confusions et des inconséquences qui vicient ou suppriment les solutions directement fournies par l'expérience de la vie (1).

(1) C'est justement par la même raison que ces doctrines paraissent avoir un sens pour les hommes les moins capables de comprendre ce que peut être le bien en soi ou de deviner la volonté divine. Les mystiques et les métaphysiciens — c'est tout un — abusent d'un état d'esprit créé par une série d'expériences spontanées et dont l'inconscience leur permet d'y implanter leurs sophismes. En réalité, leurs doctrines n'ont par elles-mêmes aucune valeur morale, parce qu'elles n'ont aucune précision. C'est par la même raison que la fameuse maxime tant répétée dans l'antiquité par les Chinois, les Hindous, les Grecs et les Évangiles : « Ne faites pas à

Nous aurons donc le plus grand soin d'éliminer ces éléments d'erreur et de corruption qui ont fait dévier les esprits les plus droits et stérilisé les efforts des hommes les plus dévoués au progrès et au bien de leurs semblables. Nous nous appuierons, au contraire, sur les expériences que poursuit inconsciemment l'humanité depuis tant de siècles, et que les recherches prolongées des observateurs ont condensées pour nous en un petit nombre de volumes. Puisque l'histoire nous montre l'inanité des efforts de tous ceux qui ont tenté de résoudre le grand problème en en cherchant la solution dans les nuages de l'idéalité religieuse ou métaphysique, nous la chercherons, nous, dans les conditions réelles de la vie humaine, telles qu'elles résultent de la constitution de l'homme et des situations qu'ont eu à traverser les différentes races dans la longue série des siècles qui séparent l'animalité primitive de l'humanité présente.

Par cette méthode nous rétablirons la morale à la place qui lui appartient véritablement dans l'ensemble des sciences humaines. Ce ne sera plus seulement une étude ayant pour but la rédaction d'une sorte de code en vue d'un certain nombre d'applications pratiques; ce sera une science dans le vrai sens du mot, établissant, par une série d'observations directes, les conséquences qui résultent pour l'homme de sa constitution, au point de vue des besoins, des impres-

autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait — faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fit », ne peut être considérée comme un principe de morale, puisqu'elle subordonne la règle de la conduite à une direction aussi arbitraire que le caprice, l'ignorance ou la dépravation de chaque intelligence prise à part. C'est une traduction parfaitement exacte — avec plus de prétention — de cet autre précepte : « Il ne faut pas faire de mal aux autres.— On doit leur faire du bien. » — Reste toujours à déterminer le bien et le mal, et chacun naturellement le détermine suivant son plus ou moins d'intelligence ou de moralité. Pour le paresseux, le mal c'est le travail, et le bien consiste à n'avoir rien à faire. Pour le joueur, le bien c'est de jouer; pour l'ivrogne, c'est de boire, etc. Il faut bien reconnaître qu'un criterium aussi mobile est insuffisant.

sions et des idées; et, pour les sociétés, de la prédominance de telle ou telle manière d'être; — ce qui nous permettra d'établir une double série, progressive et descendante, dans l'évolution humaine. Il sera facile après, si l'on veut, de déterminer les moyens les plus efficaces pour activer la première et enrayer la seconde.

En résumé, la morale est la règle des mœurs, si on la considère au point de vue étroit et spécial de la plupart des faiseurs de traités. Mais, pour lui donner toute l'extension qui lui convient, nous préférons une autre définition : la morale est la science de l'homme considéré comme agent de civilisation et de progrès.

L'intérêt de cette étude est extrême, et l'on conçoit qu'elle ait donné lieu à un nombre infini de travaux. Mais cette multiplicité des livres de morale s'explique surtout par l'indécision des principes qui leur servent généralement de point de départ, et dont le public sent vaguement l'insuffisance.

Ces principes, qu'il est d'usage de donner comme règles de la conduite humaine, sont au nombre de deux : la volonté divine, le bien en soi.

Qui peut se flatter de connaître la volonté divine? Qu'est-ce que le bien en soi? Sur ces bases fantaisistes il est impossible de rien édifier de sérieux.

Cependant il est à remarquer que, malgré l'insuffisance et la diversité des points de départ, les grandes lignes des systèmes moraux se rencontrent sur un assez grand nombre d'autres points. Ces analogies s'expliquent par une certaine identité des besoins individuels et des intérêts généraux dans la plupart des pays et des civilisations. Ce sont donc ces besoins et ces intérêts qu'il importe d'étudier, car ce sont eux qui fournissent les explications que les prétendus principes des théologiens et des métaphysiciens ne font qu'embrouiller.

CHAPITRE II.

CONSTITUTION DE L'HOMME. — NUTRITION, GÉNÉRATION.

La constitution de l'homme, au point de vue de la nature des éléments chimiques qui le composent, ne diffère pas essentiellement de celles du minéral et du végétal, et elle est identique à celle de l'animal. En effet, tout ce qui existe résulte des groupements d'atomes, comme l'avaient deviné Leucippe, Démocrite et Épicure, et comme l'ont démontré récemment les chefs de la science moderne, Wenzel, Richter, Proust, Dalton, Avogrado, Ampère, Dulong, Petit, Dumas, Lokyer, etc. Ces atomes sont éternels, indestructibles; ils se repoussent ou s'attirent mutuellement par un mouvement qui jamais ne s'arrête. Ils ont des propriétés particulières qui permettent de les classer par groupes, par espèces douées d'énergies différentes dans la faculté d'attirer ou de repousser d'autres atomes. Les uns ne peuvent se combiner qu'avec un seul atome; d'autres en attirent un plus grand nombre, lequel peut varier suivant la nature des atomes de combinaison. Ce pouvoir de combinaison, que les chimistes appellent *saturation* — et *atomicité* quand il s'agit de la capacité de saturation absolue — est tellement inhérent et essentiel à l'atome, qu'il lui est impossible de demeurer isolé; il tend toujours à se saturer par l'annexion d'autres atomes, jusqu'à ce qu'il ait épuisé sa puissance d'attraction.

La découverte de cette propriété a jeté un grand jour sur la texture intime des corps et aussi sur le va-et-vient des atomes dans les diverses combinaisons.

« Ainsi donc, écrit le docteur Letourneau, le monde serait composé d'une innombrable quantité d'atomes mobiles, infi-

niment petits, distants les uns des autres. Ces atomes seraient dans un perpétuel état de mouvement, se cherchant ou se repoussant mutuellement, car ils auraient leurs sympathies et leurs antipathies. C'est de la diversité de leurs affinités que résulteraient les modes si divers de groupement et la variété du monde extérieur. C'est par leurs vibrations, leurs oscillations qu'ils se décèlent à l'homme, en impressionnant ses organes des sens. Ils auraient pour qualités essentielles l'inaltérabilité, l'éternité. Quand ils s'agrègent, des corps nouveaux se forment; quand ils se désagrègent, des corps préalablement existants se dissolvent et semblent s'évanouir; ce sont des moellons qui ont passé, passent et passeront toujours d'un édifice à un autre. Leur ensemble constitue le fond commun de l'univers, et en réalité ce fond commun ne subit d'autres changements que des modifications dans la distribution de ses éléments constituants. Tous les phénomènes, tous les aspects variés, toutes les révolutions de l'univers se ramènent essentiellement à de simples déplacements atomiques (1).

Les groupes d'atomes constituent les *molécules*. Certains de ces groupes atomiques peuvent jouer dans les combinaisons un rôle analogue à celui de l'atome isolé; on les appelle alors des *radicaux composés;* et cette notion permet de simplifier considérablement la complexité effrayante des formules des substances organiques, qui constituent à peu près la totalité des corps vivants.

En résumé, « tous les changements qui s'opèrent à la surface du globe, dit M. Dumas, dans son *Traité de chimie*,

(1) Bibliothèque des sciences contemporaines : *la Biologie* du Dr Letourneau, p. 3 et 4. Je ne puis que renvoyer à ce livre les lecteurs qui voudraient avoir dans son complet développement la théorie que je ne fais que résumer ici. La même théorie, abrégée et appropriée au sujet même que nous traitons dans ce volume, se trouve dans un autre ouvrage du même auteur, *la Physiologie des passions*. Nous ne saurions trop recommander ce livre à quiconque s'inquiète des théories morales.

sont dus à des combinaisons qui se font ou à des combinaisons qui se défont. »

L'ensemble des phénomènes chimiques se ramène à quatre types généraux :

1° Simple changement de structure moléculaire ou isomérie ;

2° Dédoublement des molécules composées ;

3° Adjonction, addition d'atomes ou de molécules résultant d'atomicités non encore saturées, ou, inversement, soustraction d'atomes ;

4° Substitution de certains atomes, de certaines molécules à d'autres dans un corps composé.

Ces types comprennent les corps vivants organisés aussi bien que les corps inorganiques. *Ce sont les mêmes atomes qui constituent les uns et les autres, en passant indifinıment des uns aux autres.*

Le corps du plus complexe des animaux, de l'homme, est constitué par la combinaison de quatorze corps simples de la chimie minérale :

Oxygène, hydrogène, azote, carbone, soufre, phosphore, fluor, chlore, sodium, potassium, calcium, magnésium, silicium.

Les quatre premiers jouent un rôle tout à fait prépondérant.

Il est à remarquer que de ces quatre corps, il y en a deux, l'azote et le carbone — et l'on pourrait même y ajouter l'hydrogène — dont les affinités de combinaison sont faibles et peu nombreuses, et qui, par conséquent, laissent une grande liberté de mouvement aux éléments auxquels ils sont joints. Cette instabilité est au maximum dans les albuminoïdes, qui résultent de l'association du carbone, de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote, du soufre et du phosphore.

En effet, dit le docteur Letourneau, « au sein des êtres vivants la matière est à l'état de mobilité extrême ; elle y est soumise à un perpétuel mouvement de combinaison et de décombinaison ; sans repos ni trêve, ses éléments vont et

viennent, s'échangent, s'agrègent et se désagrègent ; c'est un vrai tourbillon d'atomes, au sein duquel des composés fixes, à éléments chimiques solidement soudés ensemble, ne peuvent figurer que d'une façon secondaire. Il faut ici des composés instables, d'une grande mobilité moléculaire, capables de se former, de se désagréger, de se métamorphoser, de renouveler molécule à molécule la trame des êtres vivants. »

Les propriétés physiques de ces corps ne sont pas moins importantes que leur constitution chimique. Nous devons au grand chimiste anglais Graham leur classification en *cristalloïdes* et *colloïdes*.

Les cristalloïdes comprennent tous les corps qui forment ordinairement des solutions sapides et sans viscosité. Ces corps ont de plus la propriété de traverser par diffusion les cloisons poreuses.

Les colloïdes ont une consistance plus ou moins gélatineuse (gomme, amidon, tanin, gélatine, albumine). Ils se diffusent peu et lentement.

Les cristalloïdes, étant au contraire très diffusibles, peuvent pénétrer les colloïdes et se mêler à eux aussi intimement qu'avec l'eau, tandis que les colloïdes peuvent à peine se diffuser entièrement entre eux.

De cette énorme différence de diffusibilité des colloïdes et des cristalloïdes il résulte que, si l'on sépare par une membrane poreuse de l'eau et un colloïde tenant en dissolution un cristalloïde, ce dernier se démêlera du colloïde et traversera la membrane, pour se dissoudre dans l'eau. C'est ainsi que l'on peut très facilement, avec un dialyseur à membrane, extraire d'une substance colloïde l'acide arsénieux, la digitaline, etc. On se sert de ce procédé dans certaines recherches toxicologiques, et aussi dans l'industrie pour épurer les gommes, l'albumine, le caramel.

Il est facile de se rendre compte de l'importance de ce fait au point de vue de la biologie. En effet, tout être organisé est un composé de corps colloïdes tenant en dissolution des corps cristalloïdes. Mais cet être organisé est en voie de per-

pétuelle rénovation. Sans cesse il joue vis-à-vis du milieu extérieur, soit directement, soit à l'aide d'appareils spéciaux, le rôle d'un dialyseur; il emprunte des substances nutritives solubles et rejette des substances usées, solubles aussi, au moins dans les liquides de l'organisme.

Quand, par exemple, le résidu de l'usure organique des tissus vivants se compose de corps cristalloïdes, ces corps peuvent traverser facilement et rapidement les trames colloïdes des tissus pour être expulsés de l'organisme. Mais leur expulsion laisse dans ces mêmes tissus un vide, que peuvent remplir par perméabilité d'autres substances solubles. De cette façon les pertes subies par la machine vivante se réparent sans peine.

Enfin l'état colloïde est la forme la plus propre à la manifestation de l'instabilité moléculaire des corps complexes qui constituent les êtres organisés. Sous cette forme ils sont véritablement à l'état dynamique; ils obéissent sans peine à l'action des forces incidentes. Ils peuvent se défaire et se refaire, par un perpétuel échange de molécules et d'atomes dont le mouvement de va-et-vient constitue la vie elle-même.

La vie n'est donc pas chose plus mystérieuse que toutes les autres propriétés de la matière. Elle est, comme l'électricité, comme la chaleur, une résultante d'une disposition particulière des atomes (1), chacun des atomes étant animé d'une force spéciale et spontanée qui se manifeste par le mouvement qui lui est propre. On peut la suspendre chez les végétaux et même chez les animaux en solidifiant les colloïdes par la dessiccation ou par la gelée, et la rétablir en

(1) Nous lisons dans le compte rendu de la séance du 4 septembre 1882 de l'Académie des sciences :

« *Histologie.* — Une boîte contenant une série de préparations microscopiques est adressée à l'Académie; ces préparations permettent de saisir, suivant leurs auteurs, la différence qui existe entre le *protoplasma vivant* et le *protoplasma mort;* elle consisterait dans un déplacement des atomes. M. Robin est chargé d'examiner les préparations et de prendre connaissance de la note qui les accompagne. »

replaçant les tissus dans les conditions normales. On sait maintenant que le principal phénomène vital, celui qui sert de support à tous les autres, est un double mouvement d'assimilation et de désassimilation, de rénovation et de destruction au sein de la matière vivante, que cette matière soit à l'état semi-solide et sans structure, comme chez certains organismes inférieurs, qu'elle soit à l'état de liquide plus ou moins visqueux, comme le sang et la lymphe des animaux supérieurs ; qu'elle soit enfin modelée en éléments anatomiques, en cellules et en fibres baignant dans des liquides et des gaz, comme il arrive dans le corps de tous les organismes supérieurs végétaux et animaux.

La substance vivante est donc un laboratoire chimique constamment en action. Ce sont les propriétés physiques ou chimiques de cette substance diversement modifiée que l'on trouve derrière toutes les propriétés vitales, la *nutrition*, l'*accroissement*, la *reproduction*, la *motilité*, l'*innervation*.

Ce mouvement de combinaison et de décombinaison, qui est le phénomène vital par excellence, est continuel dans le corps vivant. Sans cesse les atomes de l'oxygène atmosphérique se glissent au milieu des molécules organiques, les dissocient, les désagrègent en vertu de leurs puissantes affinités avec quelques-uns des éléments qui figurent dans ces molécules complexes. Au bout d'un temps plus ou moins court, l'oxygène aurait ainsi, par une oxydation lente, détruit la substance vivante, si des aliments ne s'introduisaient du dehors dans la trame de l'être vivant. Ces substances rénovatrices, après avoir souvent subi des remaniements chimiques préparatoires, après être devenues *nutriments*, c'est-à-dire après avoir acquis une composition chimique et un état physique qui les rapprochent beaucoup de la substance vivante, s'identifient avec elle. Leurs molécules prennent une à une la place des molécules détruites. L'être vivant, ainsi réparé incessamment, dure, continue à vivre, et il vivrait indéfiniment, si ce mouvement moléculaire ne se ralentissait jamais.

C'est ce mouvement qui constitue la nutrition, dont le mécanisme se partage en trois grands systèmes d'organes spécialement consacrés à la circulation, à la respiration et à la digestion (1).

C'est ce même mouvement qui produit l'*accroissement* en volume des éléments anatomiques déjà existants. Il résulte d'une exagération de la nutrition, en ce sens qu'elle ne se contente pas de restituer les molécules oxydées, mais qu'elle rend au corps plus qu'il n'a perdu.

L'accroissement n'est qu'un cas particulier de la nutrition, avec une certaine prédominance du mouvement d'assimilation sur celui de désassimilation. Quant à l'accroissement par la multiplication des éléments histologiques, ce qui est le cas général, il s'explique tantôt par la segmentation des cellules, tantôt par leur genèse spontanée.

Nous n'avons pas du reste à insister sur ce point, qui n'a pas plus de rapport avec la question morale que la sécrétion et l'excrétion.

La génération est une sorte de prolongement, d'exaltation de la propriété d'accroissement, comme celle-ci n'est elle-même que le résultat d'une sorte d'excès de la puissance nutritive. Cela est si vrai qu'elle se produit par les mêmes procédés, par segmentation ou genèse, suivant le degré d'évolution des êtres.

Nous pouvons donc considérer ces deux propriétés de la matière organisée, accroissement et génération, comme des dépendances du fait biologique essentiel et vraiment fondamental, la nutrition. C'est pour cela que nous les avons réunies en un même chapitre.

En résumé, tous les corps sont constitués par des groupements d'atomes qui se distinguent par l'énergie et la persis-

(1) Nous ne mentionnons pas la sécrétion et l'excrétion, malgré l'importance primordiale de ces fonctions, parce que nous ne devons pas oublier que nous nous occupons ici non d'un traité de biologie, mais d'un traité de morale, et que si la physiologie fournit la base de la morale, elle ne se confond cependant pas avec elle.

tance plus ou moins grande de leurs affinités. Les associations d'atomes qui constituent les corps vivants et en particulier les animaux sont extrêmement variables et mobiles. Elles laissent donc une grande liberté de mouvement aux éléments qui les constituent. De là, dans les corps vivants, une perpétuité de combinaisons et de décombinaisons, qui est le phénomène vital par excellence. C'est ce mouvement plus ou moins actif de va-et-vient des éléments constitutifs qui explique les fonctions organiques du corps : nutrition — comprenant respiration, digestion, circulation et génération ; — sans compter l'accroissement, la sécrétion et l'excrétion que nous laissons de côté, comme ayant peu d'influence sur la vie morale de l'homme. Ces fonctions étant nécessaires à l'entretien de la vie, on comprend qu'elles ne puissent être suspendues au delà d'un temps déterminé sans produire d'abord une souffrance, qui est le signe du besoin non satisfait ; puis la mort, quand le besoin est un de ceux qui intéressent la constitution générale. Le plaisir résulte au contraire de la satisfaction du besoin, et cette satisfaction est un accroissement de vie.

CHAPITRE III.

CONSTITUTION DE L'HOMME. — INNERVATION.

Les propriétés de nutrition et de génération sont communes aux végétaux et aux animaux. On pourrait donc croire qu'elles sont par elles-mêmes en dehors de la morale, puisqu'elles existent là où la morale ne saurait rien prétendre. Nous verrons prochainement combien serait erronée cette conclusion, si on l'étendait jusqu'à l'homme.

Pour le moment nous allons nous occuper d'une autre propriété de la matière organisée dont la présence constitue la vie dans sa plus haute et sa plus complète expression, l'innervation.

C'est grâce à la présence des cellules nerveuses que l'homme sent et pense, c'est-à-dire devient un être moral. Il est donc de la plus haute importance pour l'objet que nous poursuivons de nous rendre un compte aussi exact que possible du mécanisme d'où dépend ce nouveau mode d'existence, qui distingue essentiellement le règne animal du règne végétal, et dont le perfectionnement chez l'homme constitue sa supériorité sur tous les autres animaux.

Tout appareil nerveux est composé de fibres et de cellules; toujours les fibres se continuent directement avec les cellules, et toujours elles relient ces cellules à un organe moteur ou sensible. Les unes sont surtout conductrices d'impressions ou d'incitations, tandis que d'autres agissent sur l'impression qui leur est transmise, soit pour la renvoyer, la réfléchir simplement d'une fibre sur une autre, soit pour la transformer en phénomène de conscience. Enfin les cellules peuvent à leur tour devenir des centres d'excitation; alors, sans l'intervention immédiate d'aucune impression extérieure, elles

provoquent des mouvements ou combinent des pensées. La seule différence anatomique entre les fibres motrices, dont nous n'aurons pas à nous occuper, et les fibres sensitives, c'est que celles-ci présentent, un peu avant de pénétrer dans les centres nerveux, un renflement ganglionnaire, qui est lui-même une cellule nerveuse.

Les régions du système où les cellules s'accumulent en grand nombre sont les centres nerveux; les parties presque uniquement composées de fibres forment les cordons nerveux; et si l'on embrasse d'un coup d'œil l'ensemble du règne, on voit que les centres cellulaires sont d'autant plus volumineux et d'autant moins nombreux que l'animal occupe un rang plus élevé dans la hiérarchie de l'évolution. C'est chez le vertébré supérieur et spécialement chez l'homme que la concentration cellulaire atteint son maximum.

La moelle épinière est essentiellement une colonne de substance grise, c'est-à-dire de cellules multipolaires, émettant ou recevant trois ordres de fibres : des fibres sensitives, irradiées dans tous les organes et spécialement dans la peau; des fibres motrices, partant des cellules pour aboutir aux muscles; enfin des fibres intermédiaires, servant seulement à relier les cellules entre elles, à les solidariser, à faire de la substance grise de la moelle un tout consonant, pouvant dans une certaine mesure vibrer à l'unisson.

Mais les cellules de la moelle épinière ne sont pas seulement solidarisées entre elles; elles le sont aussi avec les cellules cérébrales. Pour ce qui concerne les relations anatomiques de la moelle épinière et du cerveau, et aussi la répartition, dans l'encéphale, des cellules et des fibres, nous sommes redevables aux travaux du docteur Luys d'une vue d'ensemble aussi simple que séduisante (1).

En voici le résumé tel que le présente le docteur Letourneau :

« Suivant ce savant anatomiste, toutes les fibres sensitives

(1) J. Luys, *Recherches sur le système nerveux cérébro-spinal*. Paris, 1865.

de la moelle épinière, qu'elles aient ou non rencontré sur leur trajet les cellules de ce premier centre, aboutissent d'abord à deux amas de cellules situées à la partie inférieure du cerveau, aux *couches optiques*. Puis, après avoir passé par ce centre secondaire, elles rayonnent vers la surface du cerveau, vers l'écorce grise des circonvolutions. Cette écorce est formée de nombreuses couches de cellules triangulaires, superposées par séries, comme des strates géologiques, ayant toutes leur sommet en haut, et toutes aussi reliées par des traits d'union fibreux.

« Les fibres sensitives, irradiées des couches optiques, traversent de bas en haut toutes ces couches corticales, pour aboutir aux strates les plus superficielles, formées de cellules analogues par leur volume aux cellules sensitives de la moelle épinière.

« Au-dessous de ces couches de petites cellules, on trouve des lits superposés de cellules de plus en plus volumineuses, à mesure qu'elles s'éloignent de la périphérie du cerveau. Les dernières strates, les plus profondes, seraient constituées par des cellules volumineuses, analogues aux cellules dites motrices de la moelle.

« De ces dernières cellules partiraient des fibres descendantes qui toutes convergeraient vers deux amas cellulaires, situés aussi vers la base du cerveau, dans le voisinage des couches optiques. Ces amas de substance grise cellulaire sont les *corps striés*.

« Des corps striés partiraient des fibres descendantes, qui rencontreraient d'abord sur leur chemin les cellules motrices de la moelle épinière, puis de là rayonneraient dans les cordons et filets nerveux, de plus en plus ténus, pour aboutir aux éléments contractiles du tissu musculaire.

« On pourrait donc suivre pas à pas, dans tout son trajet anatomique et dans toutes ses métamorphoses physiologiques, l'effet d'une impression subie par l'extrémité terminale d'une fibre nerveuse sensitive. Que, par exemple, un corps dur heurte violemment un point quelconque de l'enveloppe

cutanée, les molécules des fibres nerveuses, brutalement touchées, entrent de proche en proche en vibration ; l'ébranlement se communique d'abord aux cellules de la moelle, puis à celles des couches optiques, puis aux cellules des circonvolutions cérébrales. Sans doute cet ébranlement est modifié, d'une façon d'ailleurs inconnue, par son passage à travers ces centres cellulaires. Quoi qu'il en soit, en abordant les cellules superficielles des circonvolutions cérébrales, l'ébranlement, la vibration, le mouvement moléculaire, quelle qu'en soit la forme, éveille dans ces cellules un phénomène tout spécial, un phénomène de conscience, une *sensation*.

« Mais nous ne sommes encore qu'à la moitié du circuit. Les cellules sensitives ébranlées communiquent à leur tour leur ébranlement aux strates cellulaires sous-jacentes. Ces dernières cellules, un peu plus grosses que les cellules superficielles ou sensitives, un peu moins grosses que les cellules profondes ou motrices, sont vraisemblablement les cellules *pensantes*. Chez elles, l'ébranlement moléculaire se transforme en idées, comme celui qui pénètre par l'œil ou l'oreille se transforme en visions ou en sons.

« L'ensemble de ces cellules pensantes constitue l'âme de l'organisme. Elles se rendent compte des causes de la douleur, combinent les moyens pour en éviter le retour, et leur décision, communiquée aux couches corticales les plus profondes, s'y métamorphose en *volition* (1).

« En effet, les couches profondes des couches corticales sont motrices ou plutôt *volitives ;* elles ordonnent les mouvements musculaires nécessaires pour éviter le retour du

(1) La volition n'est donc que la mise en œuvre, l'exécution de la décision intellectuelle. La volition est un fait consécutif de l'acte de la pensée. Ce n'est pas la manifestation propre d'une faculté spéciale, la volonté, comme l'affirment — sans même chercher à le prouver — les prétendus psychologues de l'enseignement spiritualiste. Cette distinction a des conséquences capitales dans la théorie morale.

choc douloureux, pour parer au danger. L'ordre est transmis d'abord le long des fibres cérébrales convergentes, puis à travers les cellules des corps striés et de la moelle épinière ; enfin par les filets moteurs des cordons nerveux périphériques, cet ordre arrive aux muscles chargés de l'exécuter. Le cycle est alors complet et le froissement mécanique des extrémités de quelques fibres nerveuses sensibles a déterminé, comme une succession de détentes successives, une sensation, un raisonnement, une volition, des mouvements. »

Après cette vue générale il nous reste à étudier avec un peu plus de détail le mécanisme de la sensibilité et de la pensée.

La sensibilité *consciente*, la seule qu'il nous importe d'examiner ici, est une propriété inhérente à certaines cellules et fibres nerveuses, qui ont pour fonction spéciale de trier parmi les chocs, les mouvements, les vibrations, en un mot parmi les impressions physiques du milieu extérieur tout ce qui peut éveiller dans les centres nerveux de l'être conscient des sensations tactiles, olfactives, gustatives, auditives et visuelles.

Les organes du tact sont répandus sur le corps tout entier, et quelques physiologistes ont prétendu ramener au tact toutes les sensations, parce que, disent-ils, sous la diversité apparente des sensations spéciales, on retrouve toujours une cause unique, le choc, l'ébranlement des extrémités nerveuses sensibles par des molécules appartenant au milieu extérieur. Mais comme il est absolument démontré que des ébranlements identiques prennent des caractères tout à fait différents selon qu'ils intéressent telle ou telle partie spéciale de l'appareil nerveux, il faut bien admettre des sens spéciaux correspondant à chacune de ces catégories de sensations.

Ces sens sont le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue, dont la spécialisation est absolument indiscutable. Le toucher évidemment ne constitue pas une fonction aussi précise, aussi nettement déterminée. On comprend que quelques physiologistes aient essayé de trouver dans les multiples attributions

du toucher des catégories distinctes, telles que le sens de la volupté, le sens de la douleur, le sens musculaire, le sens de la température, etc. Mais l'utilité de ces distinctions est encore à démontrer ; et elles sont d'ailleurs trop peu justifiées pour être acceptables.

Nous nous en tiendrons donc à la division classique des cinq sens.

L'exposition rapide que nous venons de faire nous a permis de suivre la série des transformations qui résultent de la diversité dans la disposition et le nombre d'atomes. De la matière inorganique à la matière organisée, et dans celle-ci du végétal à l'animal supérieur, la distance semble énorme, et cependant ces phénomènes si prodigieusement divers s'expliquent par la même cause.

Les atomes vivants sont enchaînés dans le minéral par l'énergie des affinités qui les tiennent unis ; mais leur vie reparaît, au moins par le mouvement, là où l'instabilité des attractions permet aux éléments de se dissocier et de se remplacer. Si nous montons plus haut dans l'échelle des êtres, nous trouvons la matière devenue sensible dans l'animal ; et quand nous atteignons le degré supérieur de l'évolution, nous voyons que dans l'homme la matière sentante est arrivée jusqu'à la distinction la plus subtile des sensations, par la spécialisation des organes chargés de les recueillir et de les percevoir.

Une fois parvenu à ce point, il ne nous reste plus qu'un pas à faire pour atteindre au sommet de cette série ascendante que nous avons parcourue.

La matière vivante et sentante va devenir pensante.

Comment ? par une nouvelle disposition des mêmes atomes dont les divers agrégats constituent l'univers, depuis les soleils jusqu'à l'homme.

Or il faut bien remarquer que toute sensation suppose par sa seule existence et surtout par sa spécialisation des centres nerveux conscients. En effet, tout nerf sensible, excité sur son trajet, éveille dans les centres nerveux le seul genre de

sensation qu'il a pour fonction de provoquer. Toute excitation physique, mécanique, chimique, etc., toute lésion, piqûre, contusion, section d'un nerf sensible, a pour contrecoup, dans les centres nerveux, des sensations parfaitement déterminées et prévues, tactiles ou douloureuses, gustatives, olfactives, auditives, optiques, suivant que le nerf touché est affecté au tact, au goût, à l'odorat, à l'ouïe ou à la vue.

Maintenant que nous avons passé en revue les organes périphériques de la sensibilité, les appareils collecteurs de sensations, il nous reste à nous occuper des centres récepteurs, des parties nerveuses, où l'ébranlement mécanique des fibres sensitives terminales détermine un fait psychique, un phénomène de conscience.

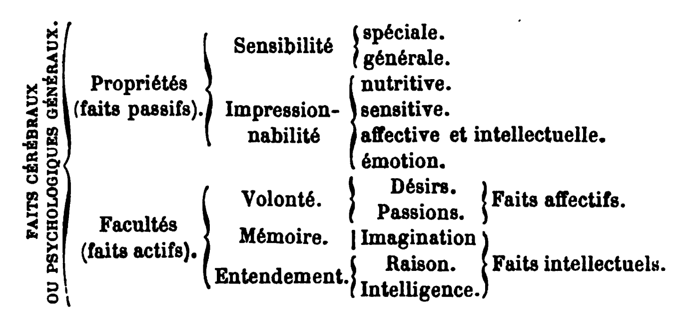
On a fait dans ces derniers temps quelques efforts malheureux pour appliquer à ce phénomène la théorie de la transformation des forces; mais il n'y a point ici de transformation de mouvement moléculaire dans le sens habituel de l'expression. Quand une ondulation lumineuse vient ébranler les nerfs de la rétine, la sensation centrale qui en résulte n'est nullement une transformation directe de la vibration éthérée. Cette ondulation a été simplement la cause occasionnelle de toute une série de phénomènes physiologiques, ayant pour vraie raison d'être l'oxydation nutritive des tissus. L'ébranlement mécanique des extrémités nerveuses sensibles joue dans la sensation le rôle de la détente dans une arme à feu. Or personne ne songe à voir, dans la déflagration de la poudre et la propulsion de la balle qui succèdent au choc de la détente d'un fusil, la transformation directe du mouvement opéré par cette détente. Il serait tout aussi peu logique de vouloir retrouver, dans le phénomène conscient de la sensation, l'ébranlement mécanique qui a mis en jeu l'appareil sensitif. Dans l'arme à feu et dans le système nerveux, le choc extérieur a simplement déterminé une perturbation d'équilibre; il a déchaîné des forces qui se neutralisaient mutuellement; il a agi comme une force de dégagement.

Chez les vertébrés, le cerveau est certainement le princi-

pal et très vraisemblablement le seul organe conscient. En parcourant la série de bas en haut, on voit les hémisphères cérébraux grossir et les circonvolutions se multiplier à mesure que l'espèce est mieux douée, plus intelligente. En même temps la substance grise, l'écorce cellulaire qui les recouvre et qui est la partie consciente du cerveau, augmente d'épaisseur. Chez l'homme, il faut évaluer à plusieurs milliers le nombre des cellules nerveuses superposées en strates dans un millimètre carré de la substance corticale du cerveau, et le nombre de ces strates est plus grand dans la partie antérieure, dans les lobes frontaux, qui semblent être le quartier général de l'intelligence.

Ce qui constitue le point de départ et la possibilité du développement intellectuel, tel que nous l'observons chez l'homme, c'est la propriété que possède chez lui la cellule nerveuse de garder trace des actes réflexes dont elle a été le centre. Elle s'en imprègne en quelque sorte, comme certaines substances phosphorescentes captivent les rayons du soleil, comme une plaque de collodion préparée emmagasine les ondes lumineuses. A partir de ce moment les phénomènes conscients s'enchaînent les uns aux autres; les derniers venus trouvent dans les centres nerveux l'écho ou la trace de ceux qui les ont précédés. C'est ainsi que, pour parler le langage des psychologues, naissent les facultés. Les traces des sensations et impressions passées deviennent des *souvenirs*, et la possibilité de les retrouver constitue la *mémoire*. Puis ces souvenirs se disjoignent, se groupent capricieusement, formant des tableaux complexes, fictifs dans l'ensemble, quoique formés de sensations réelles et d'impressions antérieures : c'est l'*imagination*. Des impressions persistantes de douleur et de plaisir naît le *désir* de ressentir les unes, de fuir les autres. L'impressionnabilité, la sensibilité, l'imagination provoquées par ces désirs, sont plus ou moins vivement incitées par eux. La coordination volontaire des impressions, des sensations, des images en vue d'un but à atteindre devient un *raisonnement*, et la faculté d'opérer cette coordi-

nation est ce que les psychologues appellent ***entendement, intelligence, raison;*** de même que le résultat conscient de toute confrontation, toute comparaison entre elles des impressions, des sensations, etc., est appelée ***idée, pensée***. Enfin tout désir précédé et accompagné d'un raisonnement, d'une évaluation relative d'un mobile, devient une ***volition;*** d'où la ***volonté*** des psychologues. J'emprunte à ***la Physiologie des passions*** (p. 44) du docteur Letourneau un tableau qui groupe en un ordre très net et très frappant la série de ces faits généraux qu'il se contente d'exposer dans sa ***Biologie***.



Derrière tout ce labyrinthe de phénomènes psychiques, il y a simplement des actes réflexes, des sensations et des impressions transformées. De plus, tout ce travail mental, dont l'excessive complication chez l'homme a si longtemps défié l'observation, résulte simplement des propriétés spéciales du tissu nerveux. En effet, toute sensation est accompagnée d'une élévation de température du nerf et d'un trouble dans son état électrique, d'une oscillation négative du courant nerveux. En outre elle a besoin, pour arriver au centre, d'un temps très appréciable ; elle correspond à une élévation de température dans les cellules qui en sont le siège, et il s'y produit une suroxydation, une usure de la substance, qui se marque par l'élimination d'une plus grande quantité de phosphates, etc., etc.

Enfin l'anatomie comparée, l'anthropologie, l'anatomie

pathologique viennent encore apporter à la physiologie leur précieux concours. Elles nous montrent que les facultés morales et intellectuelles sont complètement asservies aux centres nerveux ; qu'elles en suivent docilement les variations en plus ou en moins, en mieux ou en pire; qu'elles se développent, s'amoindrissent ou s'altèrent avec eux. Les phénomènes de conscience sont donc, dans tout le règne animal, sans en excepter l'homme, des fonctions, des actes de la cellule nerveuse. Là-dessus le doute n'est plus possible pour quiconque s'est donné la peine d'étudier sérieusement ce mécanisme.

Nous ne pouvons que renvoyer à la *Biologie* du docteur Letourneau — pages 504 et suivantes — pour la série des expériences qui démontrent jusqu'à l'évidence la liaison physiologique des faits intellectuels avec l'existence des cellules nerveuses du cerveau. C'est là qu'on trouvera l'explication de l'ingénieux psychomètre du docteur Mosso, grâce auquel on peut mesurer exactement l'intensité du travail intellectuel.

Ces démonstrations sont encore confirmées par le fait de la division du travail dans la couche optique, où, chez l'homme, on peut isoler quatre amas de cellules nerveuses, quatre centres récepteurs. Le premier de ces noyaux, l'antérieur, est le *centre olfactif*, dont le développement correspond à celui du sens de l'odorat. En arrière est le *noyau optique* qui est le plus volumineux de tous chez l'homme et qui est, au contraire, très peu développé chez les espèces qui vivent habituellement dans l'obscurité, comme la taupe. Le troisième noyau d'avant en arrière, ou *centre médian,* reçoit les fibres tactiles non spécialisées. Enfin le quatrième est le centre récepteur des fibres acoustiques, le *centre acoustique*. Le rôle spécial de ces centres nerveux est établi : 1° par l'anatomie comparée, qui montre que chacun d'eux est d'autant plus volumineux que le sens correspondant est plus développé dans telle ou telle espèce animale; 2° par l'anatomie pathologique, qui constate la coïncidence de l'atrophie de chacun d'eux avec la

disparition du sens dont ils reçoivent les ébranlements successifs ; 3° par l'expérimentation, puisque M. E. Fournier a pu, en faisant dans la trame de la couche optique des injections irritantes, détruire ou suspendre à volonté telle ou telle catégorie d'impressions sensitives.

A ces centres récepteurs optiques répondent, dans la substance corticale des hémisphères cérébraux, des départements percepteurs de sensations ou d'impressions. Sur le cerveau d'individus amputés depuis longtemps le docteur Luys a constaté des atrophies locales de circonvolutions. Dans ces derniers temps, le docteur Ferrier a vu qu'en excitant par l'électrisation telle ou telle région de l'écorce grise cérébrale chez les animaux, on fait contracter tel ou tel groupe de muscles ; que l'on peut à volonté faire mouvoir les yeux, la langue, etc. M. Robert Batholon, professeur au collège médical d'Ohio, a obtenu les mêmes résultats en expérimentant sur un homme dont le cerveau était mis à nu par une large perte de substance osseuse. De son côté, le professeur Schiff a vu que la substance cérébrale des animaux s'échauffe dans telle ou telle localité, suivant qu'elle est ébranlée par telle catégorie d'excitations sensorielles. On peut comparer ce mécanisme nerveux à un piano, dont les fibres sensibles périphériques seraient le clavier, les centres isolés de la couche optique les marteaux et les diverses régions centrales les cordes.

A chaque touche répond une note physiologique : ici une sécrétion, là une palpitation, une contraction ou une dilatation de vaisseaux capillaires; ailleurs une sensation, telle ou telle sensation ; ailleurs encore, par action réflexe, tel ou tel mouvement.

Plus les cordons périphériques seront volumineux, plus les noyaux des couches optiques seront développés, plus en même temps sera énergique le courant des sensations, des impressions, plus aussi seront fortement ébranlés les centres percepteurs corticaux, les éléments nerveux qui ont conscience des sensations, qui les pèsent, qui les comparent, qui les enregis-

trent; plus par conséquent leur travail pondérateur sera difficile. Si en même temps ces couches corticales ont peu de surface et de profondeur, en d'autres termes, si les hémisphères cérébraux sont peu développés, l'animal ou l'homme sera surtout instinctif; il obéira sur-le-champ et aveuglément à l'impression actuelle. Si, au contraire, les centres percepteurs dominent, alors l'être sera intelligent, réfléchi, maître de lui-même. C'est en vertu de cette loi que les vertébrés inférieurs, chez qui les vésicules nerveuses intracraniennes, olfactives, optiques, etc., sont aussi volumineuses que les vésicules cérébrales ou cerveau antérieur, ont une intelligence rudimentaire.

On s'explique aussi facilement et par la même raison pourquoi tel homme, peu intelligent d'ailleurs, est doué pourtant de telle ou telle aptitude sensitive. Il suffit, par exemple, que l'oreille externe soit bien conformée, que le noyau de la couche optique qui lui correspond soit volumineux, que la fraction de substance corticale en rapport avec ce noyau soit riche en cellules, pour que l'individu, fût-il d'ailleurs fort mal doué, ait des aptitudes musicales. On comprend ainsi des faits singuliers, qui paraissent anormaux à beaucoup d'observateurs, par exemple qu'un grand nombre d'idiots aient montré du goût et même de l'aptitude pour la musique, et qu'il se trouve parmi les artistes distingués tant d'hommes parfaitement médiocres d'ailleurs.

L'importance de ces généralisations n'échappera à personne. Elles portent la lumière dans le plus obscur, le plus mystérieux domaine de la biologie. Elles arrachent la psychologie des mains des rêveurs, pour lui donner une base vraiment scientifique; elles sapent au pied nombre de préjugés enracinés, de mythes illégitimement révérés; elles sont les vraies et solides assises sur lesquelles doit s'élever la science de l'homme moral.

Résumé. — Outre les diversités les plus manifestes dans la puissance et la persistance des attractions moléculaires, certains atomes, par des groupements déterminés, arrivent à

produire des effets auxquels n'ont pu encore s'habituer les théologiens et les métaphysiciens. La matière organisée acquiert la propriété d'être consciente. C'est ce que les physiologistes appellent l'innervation. Ce mécanisme, qui n'a été véritablement étudié que depuis le commencement de ce siècle, a permis de démontrer la spécialisation des propriétés de certains organes, tels que ceux des sens, puisque le même ébranlement extérieur produit des effets absolument différents, selon qu'il porte sur telle ou telle partie de l'organisme. Les preuves de cette spécialisation abondent au point de rendre toute contestation impossible.

Les organes des sens peuvent donc être considérés comme les instruments à l'aide desquels nous puisons dans le monde extérieur les ébranlements dont les impressions sont recueillies dans les centres nerveux.

L'enregistrement intérieur de ces impressions donne naissance à ce que les psychologues appellent les facultés.

La faculté de retrouver ces impressions dans les cellules enregistrantes s'appelle la mémoire. Celle de les décomposer ou de les associer de manière à en former des images fictives ou subjectives s'appelle l'imagination.

Celle de les coordonner, en les généralisant ou abstrayant pour en faire des idées, en vue d'un but à atteindre, constitue le raisonnement qui fait partie de l'intelligence, entendement ou raison, de même que la volition, laquelle n'est autre chose que le groupement et la comparaison des impressions en vue d'une action à accomplir.

Le résumé que nous avons donné sous forme de tableau permet de se rendre facilement compte du classement des faits cérébraux.

CHAPITRE IV.

LES BESOINS RÉSULTANT DE L'ORGANISME.

Nous connaissons maintenant la constitution de l'homme. Nous savons que la vie est un écoulement perpétuel d'atomes, qui doivent être sans cesse remplacés sous peine de dépérissement et de mort.

C'est la nécessité constante de ce remplacement qui explique les besoins, et en fait des mobiles permanents dont l'influence domine toute la vie morale de l'homme.

Les premiers en date et les plus impérieux des besoins sont ceux qui intéresssent le jeu des grandes fonctions, dont l'ensemble constitue la nutrition, c'est-à-dire l'entretien, l'alimentation de la vie. Les grandes fonctions vitales sont la *circulation,* la *respiration,* la *digestion*.

Toutes sont également essentielles, car aucune ne peut être supprimée, ni même suspendue sans entraîner les conséquences les plus funestes.

Il n'en est pas moins vrai que, par des raisons faciles à comprendre, de ces trois catégories de besoins ceux qui sont le plus vivement ressentis, et qui *dans la vie morale de l'humanité* occupent la plus grande place, sont ceux qui se rapportent à la digestion.

La respiration ne coûte à l'homme aucun effort, puisque l'on n'a pas trouvé le moyen de monopoliser l'air; la circulation est une résultante qui s'accomplit au dedans de nous, sans même que nous nous en apercevions; mais la soif et surtout la faim ne peuvent se satisfaire que par l'absorption de substances nutritives dont la production spontanée ne suffit pas à la consommation générale. Les conditions auxquelles est soumise cette production sont même, grâce à la concurrence furieuse des appétits, embarrassées

d'une foule d'habitudes et de préjugés antisociaux et font la matière d'une science extrêmement compliquée qui paraît avoir bien de la peine à se dégager des survivances égoïstes des temps anciens (1).

Par cela même qu'il est très difficile à l'homme, surtout dans les premiers temps, de trouver les aliments nécessaires à sa subsistance, il est facile de comprendre que tous ses efforts tendent presque uniquement vers ce seul objet. Le besoin de nutrition, qui est commun au végétal et à l'animal, se manifeste chez l'un et l'autre de manière très différente. Le végétal à qui manque l'aliment languit et meurt. Chez l'animal, et surtout chez l'homme, par le fait seul qu'il est plus intelligent, le même besoin est toujours conscient et se formule cérébralement en d'inéluctables impulsions, en *désirs,* dont la conséquence est l'effort plus ou moins violent pour satisfaire le besoin ressenti, le tout aboutissant à une impression vive de plaisir ou de douleur, suivant que l'effort est ou non couronné de succès.

Le nombre des besoins est forcément égal à celui des fonctions, puisque chaque fonction, à moins d'être inutile, correspond à une des nécessités de notre organisme. Mais parmi les actes vitaux qui s'accomplissent dans notre organisme, il y en a un grand nombre qui n'ont pas d'écho sous forme de désir dans les centres nerveux, c'est-à-dire dont nous n'avons pas conscience. Les éléments anatomiques absorbent, sé-

(1) Ce qui fait l'énorme difficulté de constituer l'économie sociale en une science applicable, c'est la multiplicité et la contradiction des faits sociaux entre lesquels elle a à choisir. Toute science positive doit s'appuyer sur l'observation des faits. C'est par cette méthode que les sciences naturelles, la chimie, la physique ont fait de si grands progrès dans ces derniers temps. Mais, quand il s'agit de faits humains, qui résultent du mouvement même des civilisations, il y a à distinguer, dans la masse des faits tous également réels, entre ceux qui peuvent concourir au progrès de l'évolution sociale et ceux qui lui font obstacle. C'est la nécessité de ce choix qui fait que l'économie sociale, comme toutes les sciences morales, est infiniment plus complexe que les sciences naturelles.

crètent, se multiplient, se remplacent, vieillissent et meurent, sans que le contre-coup de chacune de ces opérations, pourtant essentielles, arrive aux hémisphères cérébraux. Par conséquent, elles n'exercent sur les actes de l'homme aucune influence directement appréciable; nous n'avons donc pas à nous en occuper ici.

Les besoins conscients, les seuls qui intéressent la vie morale de l'humanité, se ramènent à trois groupes :

1° Besoins nutritifs	Circulation. Respiration. Digestion.
2° Besoins sensitifs	Tact. Odorat. Goût. Ouïe. Vue.
3° Besoins cérébraux proprement dits	Affectifs. Intellectuels.

Les besoins nutritifs s'imposent à tous les êtres vivants, et la place qu'ils occupent dans l'histoire morale de l'humanité est énorme.

Les besoins sensitifs, sauf le besoin voluptueux, sont loin de s'imposer avec la même violence. Les besoins du goût sont souvent très développés chez les enfants, et persistent chez un certain nombre de personnes chez qui les papilles linguales conservent des exigences particulières. L'amour des parfums est très général, mais il ne passe à l'état de besoin que par exception, chez les nations où les gens riches ont l'habitude de vivre au milieu des fleurs et des essences.

L'ouïe et la vue créent des besoins d'un ordre plus élevé. L'homme plongé dans un silence absolu et dans une obscurité complète y souffre d'un malaise vague, mais très réel. Il ne peut se passer longtemps de l'activité qu'impriment aux nerfs auditifs les mille bruits de la vie et du mouvement universel; il a besoin de l'excitation qu'apportent aux nerfs

optiques la lumière du soleil et les formes variées des objets qu'elle éclaire.

Sans ces deux sens, l'homme n'eût jamais inventé les arts qui charment et embellissent sa vie. Les besoins artistiques ne sont pas de ceux qui, comme la faim et la soif ou le manque d'air respirable, entraînent rapidement la mort; mais ils n'en sont pas moins des besoins, non seulement pour quelques natures particulières, comme Mozart ou Michel-Ange, mais pour tous les artistes qui méritent ce nom. On peut même ajouter pour l'humanité tout entière, puisque l'on ne trouve guère de race, si dégradée qu'elle soit, chez qui ce besoin ne se révèle par des manifestations plus ou moins rudimentaires. Tous les peuples sans exception aiment la musique ou du moins des bruits qui ressemblent plus ou moins à de la musique; presque tous cherchent le plaisir de leurs yeux dans des imitations plus ou moins réussies des objets dont la forme leur plaît ou dans des assemblages de couleurs dont la vivacité réveille et excite leur rétine.

Les besoins que nous avons passés en revue jusqu'à ce moment peuvent être à la rigueur considérés comme des besoins individuels, indépendants de tout état social, égoïstes en un mot.

Les besoins cérébraux, dont nous allons nous occuper maintenant, sont d'un caractère tout différent. Ils se classent en deux groupes correspondants aux faits affectifs et aux faits intellectuels que nous avons déjà distingués dans le tableau de la page 160; ce sont les besoins affectifs et les besoins intellectuels.

On pourrait à la rigueur considérer les besoins affectifs comme tenant le milieu entre les besoins qui se rapportent à la sensibilité et ceux qui dérivent de l'intelligence. Ils proviennent, à la vérité, d'un fait intellectuel, l'appréciation plus ou moins consciente et raisonnée des qualités d'une personne, des conséquences d'un acte ou d'une série d'actes, mais ils se manifestent toujours sous la forme d'un sentiment, tel

que l'amour, la haine, l'admiration, la crainte, l'orgueil, l'adoration, la pitié, etc., etc.

Il faut encore remarquer une autre différence entre les besoins purement sensitifs et les besoins affectifs, c'est que les sentiments sous la forme desquels ceux-ci se manifestent ne sont pas comme les autres purement individuels et égoïstes. Ils tiennent presque toujours à la vie de relation; ils supposent une pluralité aussi restreinte que l'on voudra, mais nécessaire; ils n'existeraient pas si l'homme n'était avant tout un être sociable. Les besoins affectifs sont pour la plupart des conséquences de l'état de groupement dans lequel vivent les hommes, horde, famille, tribu, cité, nation. Leur formule varie d'ailleurs à l'infini suivant l'âge, le sexe, la race, l'éducation, etc.

C'est du besoin affectif que naissent la plupart des passions, et les passions les plus violentes. On a remarqué que l'impressionnabilité affective est la plupart du temps chez l'homme en rapport inverse de la puissance intellectuelle, comme du reste les autres besoins, nutritifs et sensitifs. La polyphagie, la gourmandise, l'ivrognerie, l'amour des femmes, la préoccupation exagérée des jouissances quelconques, même artistiques et littéraires, s'accordent difficilement avec l'amour des recherches scientifiques et philosophiques.

Je ne crois pas qu'il soit bien difficile d'expliquer cet antagonisme; mais il nous suffit pour le moment de constater que le fait est affirmé par l'observation et que les exceptions sont assez rares.

Le besoin intellectuel est celui qui nous pousse à exercer nos facultés, à combiner des idées, à accélérer l'activité des cellules pensantes. Il correspond, dans l'ordre des besoins cérébraux, au besoin de mouvement dans celui des besoins nutritifs. L'homme, et surtout l'enfant, éprouve un malaise extrême quand il est condamné à une inaction corporelle trop prolongée. Les fibres musculaires se gorgent de substances albuminoïdes; en traversant les capillaires des muscles, le sang subit une désoxygénation imparfaite, et le liquide

interfibrillaire est trop fortement alcalin. Le malaise qui en résulte ne peut cesser que par une série de mouvements capable de brûler la surcharge des globules sanguins.

Le besoin d'activité intellectuelle s'explique de la même manière, pour les personnes qui ont l'habitude de faire travailler leur cerveau. Si quelque obstacle s'oppose à ce travail, si elles se trouvent retenues à quelque occupation mécanique qui ne leur permette pas de donner à leurs cellules cérébrales le mouvement dont elles ont besoin, elles éprouvent une souffrance générale assez mal définie et non localisée, qu'on nomme l'ennui, facile à guérir d'abord par la suppression de la cause qui l'a fait naître, mais qui peut, en se prolongeant, aboutir à la tristesse chronique, à la mélancolie, au spleen, à la mort.

Si, au contraire, le besoin intellectuel reçoit satisfaction, le malaise se change en une joie intime et calme, dont la prolongation constituerait le plus enviable des bonheurs.

Les besoins intellectuels sont évidemment moins généraux que les autres, par la raison que notre état social est constitué de manière à ne laisser qu'à un très petit nombre le moyen d'habituer leurs facultés intellectuelles à une activité capable de leur en faire apprécier le charme. La grande majorité, paysans, ouvriers, femmes, enfants sont pour des raisons diverses condamnés à ne jamais donner à leur intelligence un exercice suffisant pour la faire sortir de sa torpeur habituelle ; quant aux autres, la plupart de ceux qui sont engagés dans des professions dites libérales y sont enchaînés de façon tellement persistante, par les nécessités de la vie, qu'ils sont obligés ou de s'imposer des excès de travail qui les condamnent à une fatigue continue, comparable à la fatigue physique de ceux qui travaillent exclusivement de leur corps, ou de substituer au travail intelligent et productif un travail mécanique, de pure routine, pendant lequel l'esprit se laisse envahir par une sorte de paralysie progressive qui finit par le rendre incapable de tout effort personnel et utile. Les premiers sont les écrivains, poètes,

littérateurs, historiens qui doivent vivre de leur plume; les autres sont les avocats, les médecins, les fonctionnaires de l'État, les mandarins de tout étage qui ne voient dans leur profession que le moyen de gagner leur pain de chaque jour.

Le nombre de ceux à qui il est permis de ne travailler que quand ils éprouvent le besoin d'activité intellectuelle est bien restreint. Et cependant, il faut le dire, ce sont ceux-là seulement qui peuvent donner la somme totale de ce qu'ils sont capables de faire.

Nous devons ajouter cependant que le besoin de l'activité intellectuelle ne se manifeste pas seulement par les méditations, les recherches, les écrits des littérateurs, des philosophes, des savants. Il existe un nombre considérable de gens dont l'esprit toujours en mouvement se dépense surtout en conversations et en discours. Je crois même que le besoin intellectuel existe à l'état latent chez une foule de malheureux dont l'éducation a été trop imparfaite pour qu'ils en aient la moindre conscience. Parmi les fumeurs d'opium et de haschisch, et même parmi les ivrognes, il y en a certainement qui aiment surtout dans leur vice la surexcitation cérébrale qu'il produit d'abord en eux et qui leur donne pour un temps comme l'illusion d'un épanouissement subit de leur intelligence.

Résumé. — Les trois grandes fonctions vitales : respiration, circulation, digestion, ont la même importance physiologique. Mais, au point de vue de la morale, nous n'avons à considérer que la digestion, la réparation par la nourriture. C'est de tous les besoins le plus impérieux et, par conséquent, celui qui agit le plus efficacement sur l'activité humaine.

Parmi les besoins sensitifs, un seul a, par moments, une influence égale au besoin nutritif, c'est le besoin génésique ou voluptueux. Les autres besoins sensitifs, ceux qui résultent de l'odorat, du goût ou même de l'ouïe et de la vue, ont sur la vie morale des effets beaucoup moins considérables. Ils sont à la fois moins impérieux et moins généraux, malgré

l'incontestable importance sociale des arts qu'ils ont contribué à produire.

Les besoins nutritifs et sensitifs peuvent être considérés en eux-mêmes et sous leur forme originelle, comme purement égoïstes et indépendants de toute organisation et association humaine.

Les besoins affectifs sont en général — sauf la crainte, l'avarice et quelques autres sentiments du même genre — des besoins sociaux en ce qu'ils supposent presque toujours la vie de relation. Ces besoins — l'amour, la haine, l'admiration, l'orgueil, la pitié, l'ambition, etc., etc. — ont sur la vie morale une influence considérable.

Les besoins intellectuels sont moins violents et surtout moins universellement sentis. On pourrait dire à la rigueur, en s'en tenant à l'apparence, que le besoin intellectuel est souvent par son point de départ purement égoïste, mais par ses effets il intéresse presque toujours l'intérêt général. Il n'y a pas de science qui n'ait des résultats utiles pour l'humanité. Qui pourra calculer ce que les œuvres des poètes et des littérateurs ont ajouté d'heures heureuses à la vie des hommes? Il faut, du reste, ajouter que parmi ceux qui éprouvent le plus vivement le besoin intellectuel, il n'y en a guère qui soient complètement indifférents à l'espoir et au plaisir de rendre service à leurs semblables. Enfin le besoin intellectuel a le privilège d'avoir un champ indéfiniment ouvert, qui permet à toutes les activités de se déployer librement, sans aboutir nécessairement à des compétitions et à des chocs.

CHAPITRE V.

L'ÉVOLUTION DANS LE MONDE INORGANIQUE.

Les besoins engendrent les désirs et les passions ; par là ils sont les seuls mobiles de l'activité humaine. Sans eux l'homme serait inerte et, par conséquent, en dehors de la morale. C'est donc par eux seuls que nous sommes des êtres moraux, et notre activité se mesure exactement par l'usage que nous faisons de notre activité en vue de la satisfaction de tels ou tels besoins.

C'est cette mesure qu'il s'agit de déterminer. Là est le problème. Il revient précisément à définir ce *bien*, que les doctrines officielles nous donnent comme une révélation spontanée de la conscience. Nous qui ne croyons ni à cette spontanéité ni à cette révélation, et qui voulons avant tout nous appuyer uniquement sur les faits scientifiquement constatés, nous allons tâcher de trouver cette définition dans l'observation directe des choses, en commençant par le monde inorganique pour continuer, en suivant l'échelle ascendante de l'organisation, par le végétal, par l'animal et enfin par l'homme. Celui-là à son tour nous le suivrons dans la série de ses transformations de l'enfance à l'âge adulte, de la vie sauvage à la vie civilisée. Dans chacune de ces séries nous examinerons quels sont les besoins qui prédominent, c'est-à-dire qui déterminent l'usage de l'activité, et quelles sont pour l'individu et pour la société les conséquences de ces prédominances diverses. Cet examen nous donnera nécessairement la définition exacte du bien, c'est-à-dire la direction vraie du progrès individuel et social, et par conséquent la règle certaine de la conduite qui s'impose à l'homme considéré comme agent de civilisation et de progrès.

Nous ne saurions trop rappeler que, pour concevoir l'avantage de cette méthode, il faut commencer par se purger le cerveau de toute notion métaphysique. Nous ne cherchons ni le progrès absolu ni le bien en soi, attendu que nous ignorons absolument et ce que pourraient être et comment pourraient exister ces deux entités. Il ne saurait y avoir pour l'homme qu'un bien et qu'un progrès relatifs à l'homme. Nous ne devons donc les chercher que dans les réalités qui entourent l'homme et qui influent sur son existence.

Pour l'homme la matière organisée est en progrès sur la matière inorganique, parce que c'est l'organisation qui produit les conditions sans lesquelles l'homme ne saurait exister. La production de la vie constitue donc pour nous un premier progrès. Par la même raison, les transformations et adaptations successives des êtres vivants aux milieux dans lesquels ils ont à vivre ne peuvent nous apparaître autrement que comme des perfectionnements, puisqu'elles résultent des nécessités de la concurrence vitale et ont pour effet de rendre la vie plus facile et plus heureuse pour les êtres qui s'y façonnent, tandis que ceux qui y sont réfractaires disparaissent et périssent plus ou moins rapidement. Le bien pour nous est tout ce qui contribue à l'accroissement de la vie et du bonheur, et la mesure du bien est celle même dans laquelle il contribue à cet accroissement de la vie et du bonheur individuel ou social, selon qu'il est question de l'individu ou de la collectivité. C'est dans cet accroissement qu'est pour nous la définition de l'utilité. Il suffit pour le moment de cette détermination générale, sur laquelle nous aurons à revenir plus tard pour la préciser et la compléter.

L'attraction et la répulsion expliquent, avons-nous dit, tous les mouvements spontanés. C'est la loi des mondes; c'est celle de tous les corps, parce que c'est celle des atomes qui les composent. L'éternel tourbillonnement d'atomes qui résulte de ce mouvement sans fin produit les rencontres les plus singulières, les combinaisons les plus bizarres. C'est un flot incessant de générations spontanées, qui va s'affaiblissant

à mesure que les atomes se fixent, mais qui devait être prodigieux au temps où la terre, à peine recouverte d'une pellicule solide, était plongée dans des vapeurs brûlantes, au milieu desquelles flottaient à l'état de liberté les facteurs essentiels de la vie, les atomes de carbone, d'azote, de soufre, de chaux, de silice, mêlés à l'hydrogène. Les agrégats d'atomes, les combinaisons les plus variées devaient alors se faire et se défaire avec une rapidité effrayante, jusqu'au jour où la terre et l'atmosphère suffisamment refroidies offrirent à la vie des conditions de durée suffisantes. Alors subsistèrent pendant un temps plus ou moins long les formations assez appropriées aux milieux pour résister plus ou moins victorieusement aux causes de destruction; mais la perpétuité ne fut assurée qu'à celles qui eurent assez de plasticité pour s'adapter de plus en plus complètement aux circonstances et pour s'accommoder aux transformations des milieux. Celles qui ne purent modifier leur structure assez rapidement pour l'approprier aux fonctions imposées par ces transformations disparurent. Ce sont elles dont les débris constituent la plus grande partie du monde préhistorique. Mais à côté de celles qui ont complètement disparu, il s'en trouve un grand nombre dont les unes nous font assister à la longue série des modifications qu'a imposées aux mêmes espèces la nécessité des adaptations successives, et dont les autres se classent logiquement et naturellement en une longue chaîne d'espèces voisines et de types ascendants, qui nous conduisent depuis le protoplasme sans structure jusqu'à l'homme civilisé.

C'est ce perfectionnement graduel de la structure, que l'on désigne sous le nom d'*évolution*. Il résulte dans une même espèce d'un perfectionnement ultérieur des fonctions, imposé soit par l'effort en vue d'une adaptation meilleure aux circonstances, soit plus ordinairement par la nécessité de s'accommoder à des conditions d'existence nouvelles. C'est ainsi que l'espèce humaine a évolué du *dryopithecus* de M. Gaudry, notre ancêtre de la période tertiaire, jusqu'à l'*homo sapiens* de Linné.

La même expression s'applique également à la série ascendante de tous les types considérés dans l'ensemble et comparativement les uns aux autres. Cette expression, dans ce dernier emploi, a peut-être l'inconvénient de rappeler un peu trop l'idée anthropomorphique d'une Nature consciente, créant et modifiant progressivement les fonctions et les structures, pour les échelonner volontairement suivant des milieux différents. Mais il est facile de faire disparaître cet inconvénient en rappelant que la nature ne donne que la succession et que la série logique est établie dans ce cas non par la nature, mais par l'intelligence de l'homme, qui rapproche et classe les types suivant leurs ressemblances et dans l'ordre de leur complication croissante.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que cette explication de la vie supprime radicalement la théorie des causes finales. Celle-ci est nécessaire dans la doctrine de la création divine, puisque dans ce cas la création a pour caractère essentiel de produire d'un coup l'être complet — ce qui du reste s'accorde assez mal avec le fait général de l'accroissement et de la décroissance. — Par conséquent, dans ce système, puisque les êtres vivent et durent, il faut bien qu'ils aient été d'abord formés intentionnellement en vue des nécessités de l'existence, et armés spécialement contre les causes de destruction.

Dans la théorie du transformisme, les causes finales deviennent absurdes et insoutenables. Comme l'a dit M. André Lefèvre (1), « ici éclate l'invraisemblance, pour ne pas dire plus, du sophisme téléologique. Comment supposer que ce moment où nous sommes ait déterminé d'avance le cours prodigieux des âges? A quoi bon nommer cause finale le dernier effet produit par une accumulation d'antécédents? Avant l'existence de l'homme, le monotrème, l'oiseau, le reptile, l'amphibie, le poisson, le mollusque auraient donc pu, chacun en leur temps, se déclarer causes finales de l'uni-

(1) *La Philosophie*, par André Lefèvre, p. 480. (Bibliothèque des sciences contemporaines.)

vers ? Étrange illusion de l'esprit logique, à laquelle les plus savants ont peine à se soustraire !

« Les « idées organiques, directrices », inventées par Claude Bernard, ne sont encore que des substituts de la Providence, des artisans de l'ordre et du plan divins ».

La concurrence vitale, la sélection ne sont que des points de vue particuliers, ou, pour mieux dire, les moyens de l'évolution, qui n'est elle-même que l'expression abrégée de l'adaptation successive et de plus en plus parfaite aux milieux. Quant à l'hérédité, qui joue un grand rôle dans le transformisme, elle a pour effet de fixer peu à peu dans la série des générations les résultats des efforts individuels et les acquisitions particulières de chacun des ascendants. L'instinct n'est pas autre chose que la transmission des habitudes acquises et de l'adaptation des organes à ces habitudes.

Il importait de bien définir la signification de chacun de ces termes, parce que nous aurons souvent à les employer dans ce livre. Le mot *progrès* est excellent, mais un peu vague par lui-même, car il ne manque pas de gens qui prennent pour des progrès des modifications qui pourraient tout aussi bien être considérées comme des reculs. Le *bien* est encore moins précis. Grâce à la fiction métaphysique qui fait du bien une révélation directe et nécessaire de la conscience, on se trouve dispensé de le définir, et chacun est naturellement porté à considérer comme bien tout ce qui est conforme à ses habitudes, à ses préjugés, à ses intérêts plus ou moins sainement compris. Quand un Australien meurt de maladie ou de vieillesse, ses parents, qui ne croient pas que l'homme puisse mourir naturellement, regardent comme un devoir de le venger en assassinant un membre d'une tribu ennemie. Là est le bien pour eux. Le fanatisme religieux ou politique nous fournit, même chez les nations qui se croient les plus civilisées, des exemples du même genre de bien. Les hommes qui, au nom de la morale de leur parti et sans tenir compte des circonstances atténuantes de l'invasion étrangère et des conspirations intérieures, protestent avec la plus loua-

ble indignation contre la Terreur et se refusent à voir dans la Révolution autre chose qu'un régime de brigands, parce qu'elle a eu le tort de croire que la mort de 1 200 à 1 500 de ses ennemis sauverait la France, ces hommes-là sont précisément les mêmes qui ont applaudi avec le plus de frénésie, il y a quelques années, au massacre de 35 000 Français dans les rues de Paris, et qui continuent à honorer de leur estime, pour ne pas dire de leur admiration, les héros qui ont pris la plus belle part à ces exploits.

Or ces gens, les héros de 1871 et leurs admirateurs, sont tous des gens de bien, au sens de la morale spiritualiste. Ils obéissent scrupuleusement à la voix de leur conscience, et s'ils approuvent les massacres de la semaine sanglante, malgré la loi religieuse et sociale qui interdit le meurtre, c'est qu'aux yeux de leur conscience les « communards » avaient depuis longtemps cessé d'être des hommes, et que cela suffit pour les mettre hors de la loi morale.

Nous avouons qu'un *bien* élastique et muable à ce point ne nous suffit pas. Nous voudrions une morale moins facile à accommoder aux erreurs, aux préjugés, aux égoïsmes les plus contraires. C'est pour cela que nous voulons chercher la loi de notre direction morale dans l'examen successif des faits par lesquels s'est manifestée dans tous les ordres de phénomènes l'adaptation progressive de tous les êtres aux conditions changeantes de la vie. Le résumé de tous ces faits nous donnera nécessairement la loi de l'évolution, que nous n'aurons plus qu'à appliquer à la morale, car en somme la morale n'est elle-même qu'un cas particulier de l'évolution universelle, l'adaptation spontanée ou volontaire des actes à une fin utile pour soi-même et pour autrui.

Les atomes, nous l'avons vu, s'attirent ou se repoussent suivant leur nature. Les affinités variables qui les distinguent constituent tous les corps depuis les roches les plus dures jusqu'aux gaz les plus subtils. Les composés les plus stables donnent les minéraux ; les végétaux et les animaux résultent de la cohésion de molécules dont l'instabilité se

manifeste par des déperditions constantes d'atomes, et qui ne peuvent durer que grâce à la nutrition, c'est-à-dire à un constant appel de molécules nouvelles. C'est ce mouvement continu d'assimilation, particulier à certains agrégats, qui constitue la vie.

Mais la vie n'est devenue possible dans le monde que quand les atomes dont il se compose se sont eux-mêmes trouvés dans certaines conditions particulières. Or nous voyons, par l'étude des transformations par lesquelles a passé le monde inorganique, que ces modifications se sont produites pendant une série indéfinie de milliers de siècles, suivant une direction déterminée de plus en plus favorable à l'éclosion et à l'épanouissement de la vie.

La première période que l'observation des faits nous permette de constater est la période ignée. Sous l'influence des chaleurs prodigieuses, résultant probablement du mouvement incessant et rapide des atomes non fixés, toute la masse cosmique n'était qu'un amas de vapeurs enflammées, au milieu desquelles la vie était impossible. Peu à peu une partie de ces atomes s'est fixée, et par là même refroidie. Des noyaux se sont formés, dont l'attraction a produit dans la masse des déchirures, des amoncellements séparés d'atomes, qui ont constitué les astres et les mondes. Par suite de ces séparations chacun de ces amoncellements distincts s'est trouvé plongé dans des espaces infinis et déserts qui, n'étant plus échauffés que par le rayonnement des masses trop éloignées, se sont refroidis rapidement. Ce refroidissement des espaces intersidéraux a activé de plus en plus la condensation des amoncellements atomiques. Les roches se sont formées à la surface d'un certain nombre de globes; les vapeurs se sont déposées en masses croissantes sur ces roches, et la vie a pu faire son apparition sur la terre.

La suite de ces transformations est très nettement exposée dans *la Philosophie* de M. André Lefèvre. Je lui emprunte cette exposition en l'abrégeant.

Dans cette première période géologique, que les savants

désignent sous le nom d'âge primordial ou archéolithique, et qui comprend les périodes laurentienne, cambrienne et silurienne, on trouve une flore et une faune encore extrêmement pauvres et toutes deux aquatiques, des algues, des fucus; et parmi les animaux, des rhizopodes, des mollusques, des crustacés. A la fin de cette période, les vertébrés apparaissent sous forme de poissons cartilagineux.

L'âge primaire ou paléolithique — terrains dévonien, carbonifère, permien — produit des fougères et des poissons d'ordre inférieur. La pellicule terrestre s'est solidifiée par l'agrégation continue des atomes ; le progrès du refroidissement en la solidifiant, en la contractant, a produit des brisures, des inégalités de niveaux, qui ont refoulé les eaux dans les parties basses et fait émerger les parties hautes. En même temps l'atmosphère est devenue respirable par la condensation des gaz délétères. Les premiers animaux terrestres et aériens, insectes, arachnides, amphibies et reptiles, ont fait leur apparition.

L'âge secondaire, mésolithique, mésozoïque (trias, jurassique, crétacé) est caractérisé par la prédominance des conifères et des sauriens. Les eaux se peuplent de poissons osseux, les amphibies abondent; les reptiles sont innombrables et gigantesques. Mais à mesure que les surfaces terrestres émergent et se sèchent, les oiseaux apparaissent en même temps que les premiers mammifères, monotrèmes et marsupiaux. Les arbres à feuilles caduques se multiplient à l'étage crétacé, qui continue cependant à produire en multitudes infinies les spécimens de la vie rudimentaire : toute l'épaisseur de la craie est composée d'un entassement énorme de coquilles microscopiques.

L'âge tertiaire ou cénolithique (éocène, miocène, pliocène) continue l'évolution de la vie par la production des oiseaux et des mammifères supérieurs. C'est à cette époque que se rapportent les découvertes qui permettent de supposer l'existence d'un être analogue à l'homme, celui que l'on peut appeler son précurseur, l'anthropopithèque, un anthropo-

morphe, qui sait se servir d'instruments autres que ses dents et ses membres, qui taille la pierre et qui connaît l'usage du feu. C'est grâce à ces deux avantages qu'il peut soutenir la utte contre les terribles animaux de la faune préhistorique.

L'âge quaternaire, anthropolithique, est l'âge propre de l'homme. Cet âge est de beaucoup le plus court. Si l'on divise en cent parties égales le temps qui s'est écoulé depuis l'apparition de la vie sur la terre, on est conduit à attribuer à l'âge primordial plus de la moitié de la durée totale : 53,5; à l'âge primaire 32,1; à l'âge secondaire 11,5; au tertiaire 2,3; au quartenaire, 0,5, un demi pour 100. Quant à l'époque d'alluvion, où s'est développé l'empire de l'homme, elle est certainement la plus courte des quatre périodes quaternaires.

M. G. de Mortillet, dans son *Préhistorique,* p. 627, arrive, par un calcul fondé sur des observations géologiques, à préciser la signification de ce 0,5 : à son avis, il représente environ 250000 ans. C'est assez loin des 6000 ans de la création biblique.

Le tableau qui précède représente la série des modifications des milieux, qui ont permis à la vie de se produire sous des formes de plus en plus complexes, dans un sens qui se détermine lui-même par la comparaison des flores et des faunes successives. Les structures se complètent, les organes se multiplient ; à la vie purement physiologique s'ajoute la vie intellectuelle et consciente, laquelle à son tour se développe et s'élève indéfiniment d'étage en étage du marsupiau à l'anthropopithèque, depuis le négritos jusqu'à l'Européen civilisé.

Cette première observation des transformations successives du monde inorganique nous donne donc déjà la possibilité de considérer l'évolution comme une progression dans le sens de la vie physiologique et intellectuelle. C'est un premier jalon qui nous permet d'entrevoir dans quel sens doit se faire le développement de la moralité.

Résumé. — La question capitale, essentielle en morale,

c'est la définition du bien ou du progrès. On ne saurait pour la trouver s'entourer de trop de précautions. La doctrine du transformisme, en nous montrant la suite des évolutions de la matière inorganique et de la matière organisée, nous met sur la voie d'une définition scientifique, dont il est impossible de contester l'exactitude. Il suffit, pour y aboutir, de suivre attentivement la série des modifications qu'imposent la concurrence vitale et l'adaptation progressive des êtres vivants aux milieux. Puisque, en somme, la morale pratique ne saurait être autre chose que l'adaptation de plus en plus parfaite des actes aux conditions de la vie de plus en plus perfectionnée, la science de la morale ne saurait s'appuyer sur une base plus sûre que l'observation des changements par lesquels a passé successivement le monde inorganique et organisé pour parvenir de l'état inchoatif et rudimentaire des commencements à la perfection relative de la situation actuelle.

CHAPITRE VI.

L'ÉVOLUTION DANS LA MATIÈRE ORGANISÉE.

Hiérarchie des besoins chez les végétaux et les animaux.

Si maintenant nous considérons l'évolution de la matière organisée, nous serons amenés à des résultats analogues.

Nous savons que l'organique ne contient rien de plus que l'inorganique ; les matériaux sont les mêmes ; les proportions seules diffèrent et se marquent par des structures différentes. Pour produire la vie, il faut — et il suffit — que certains éléments se rencontrent dans un milieu donné. C'est là tout le mystère de la génération, et il n'y a pas plus de merveille dans celle qu'on appelle — pourquoi? — spontanée que dans l'autre.

Le minéral résulte de la fixation de certains atomes, qui ont la propriété de former des agrégats d'une stabilité supérieure à celle des atomes qui constituent les végétaux et les animaux. Mais cette instabilité est précisément une des conditions nécessaires de la vie, puisqu'elle se retrouve dans la constitution de tous les êtres vivants et qu'elle se manifeste surtout chez ceux où la vie atteint son développement le plus complet, chez les animaux, par une rapidité croissante de ce double mouvement d'assimilation et de désassimilation qui produit le besoin nutritif.

Je sais bien qu'aux yeux de tout un groupe important de docteurs et de doctrines encore aujourd'hui prédominantes, le perfectionnement consisterait tout au contraire dans la diminution et même, s'il était possible, dans la suppression des besoins. Besoin suppose indigence. Toutes les théories ascétiques, religieuses et philosophiques, brahmanisme, bouddhisme, cynisme, stoïcisme, christianisme, etc., sont

d'accord sur ce point; la vraie, la seule supériorité de l'homme, c'est de tenir le moins de compte possible des besoins de sa nature infime et périssable; c'est de s'endurcir contre ses réclamations; il n'y a de progrès possible pour lui que dans l'effort pour se rapprocher, par le détachement de toutes choses, de la nature divine, dont le caractère essentiel est de n'avoir pas de besoins.

Le minéral non plus n'a pas de besoins!

Dira-t-on qu'il est par cela supérieur à l'animal, à l'homme? Ou bien faut-il pour constituer une supériorité que le renoncement soit volontaire? Soit, la volonté — encore sera-t-il bon de s'entendre sur ce mot — est en effet un privilège de l'humanité, mais la question reste entière, puisqu'il s'agit ici, non de la volonté elle-même, mais de l'usage qu'il faut en faire. Pour qu'il y ait mérite à supprimer ou à diminuer les besoins, il faut que les besoins soient choses mauvaises en elles-mêmes.

Qu'est-ce donc que les besoins? Nous l'avons déjà expliqué à plusieurs reprises.

Les besoins nutritifs résultent de la nécessité de remplacer dans l'organisme les molécules usées ou détruites par le fait de l'activité vitale. Donc condamner les besoins nutritifs revient à condamner cette activité elle-même. Autant dire qu'il vaudrait mieux pour l'homme ne pas agir, ne pas vivre, ne pas exister.

La condamnation des besoins sensitifs aboutit à la même conclusion, puisqu'ils ne sont autre chose que la manifestation de la souffrance que fait éprouver à l'homme l'inactivité des sens spéciaux et du plaisir qu'il ressent à les mettre en mouvement.

Il en est exactement de même des besoins cérébraux. Supprimer ou atténuer l'activité cérébrale, c'est supprimer la vie affective et intellectuelle; c'est tarir pour l'homme la source de ses jouissances les plus nobles et les plus élevées; c'est ravaler la vie à ses manifestations les plus rudimentaires.

En résumé, le besoin est la condition essentielle de la vie sous toutes ses formes; le nombre et l'intensité des besoins sont la seule mesure exacte de l'intensité de la vie elle-même (1); les souffrances et les plaisirs sont proportionnels à leur satisfaction ou à leur non-satisfaction. Or qu'est-ce que le bonheur et le malheur, si ce n'est la résultante de l'accumulation des plaisirs et des souffrances?

Osera-t-on dire que le bonheur est un mal et le malheur un bien?

C'est pourtant la conclusion qui s'imposerait aux doctrines de l'ascétisme, si elles se bornaient à la vie présente. Mais elles échappent à cette absurdité par une autre, par la supposition d'une vie future, à laquelle on ne peut arriver que par la mort et par la souffrance. Pourquoi cette condition? Pourquoi le bonheur n'est-il pas permis dès cette vie? Cela est le secret de leurs divinités, qu'elles se plaisent toutes à supposer farouches et cruelles, toujours prêtes à frapper leurs créatures et ne se laissant désarmer que par l'étalage des souffrances volontaires.

Pour nous qui n'admettons pas que la mort soit la vie et la vie la mort, et qui nous en tenons aux réalités visibles et démontrées, nous croyons que le besoin est la mesure et la règle même de la vie. L'infériorité des besoins suppose celle de l'organisme. N'avoir pas de besoins sensitifs et intellectuels équivaut simplement à n'avoir ni sens ni intelligence. C'est ce que nous allons tâcher de prouver en montrant que c'est précisément dans ce sens que se produit l'évolution du végétal à l'animal et à l'homme, de la sauvagerie à la civilisation, de l'enfance à l'âge adulte.

Le besoin suppose la vie. Par conséquent nous n'avons pas à le chercher en dehors du monde organique. Voyons d'abord quels sont les besoins communs au monde végétal et

(1) Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas ici des besoins factices tels qu'ils peuvent résulter de la fantaisie ou d'habitudes mauvaises. C'est uniquement en parlant de ces besoins que l'on peut dire que la perfection morale est en raison inverse de leur développement.

au monde animal. Nous considérerons ensuite ceux qui sont particuliers aux animaux; ce sera le point de départ de la hiérarchie que nous cherchons.

La première catégorie de besoins, les besoins nutritifs, se retrouve des deux côtés. Les fonctions de circulation, de respiration et de digestion présentent sans doute, dans la manière dont elles s'accomplissent, certaines différences qui peuvent avoir leur importance physiologique, mais dont nous n'avons pas à tenir compte ici. Il nous suffit que l'existence des mêmes fonctions explique l'identité des besoins.

On peut en dire autant du besoin génésique, qui n'est pas moins essentiel d'un côté que de l'autre à la conservation de l'espèce, comme les besoins nutritifs le sont à la conservation de l'individu.

Le besoin de mouvement, la motilité, existe encore dans une certaine mesure chez quelques espèces végétales.

Mais au milieu de ces ressemblances qui paraîtraient placer au même niveau les deux règnes, il existe une dissemblance capitale, qui est une cause essentielle d'infériorité pour le monde végétal, c'est que ces besoins, qui sont indiscutables, puisque leur non-satisfaction entraîne la mort de l'individu ou de l'espèce, le végétal n'en a aucune conscience et que, par conséquent, il n'éprouve ni plaisir ni douleur. Le désir, la vraie source d'activité lui manque.

Quand les conditions où il se trouve sont telles que ses besoins ne peuvent être satisfaits, il se contente de périr sans faire aucun effort pour les modifier dans le sens de son bien-être. Il ne faut pas nous laisser sur ce point prendre à certaines apparences dont les poètes s'empressent d'abuser pour prêter aux végétaux les sentiments et les idées qui n'appartiennent qu'aux animaux.

Il est bien certain qu'un arbre planté trop près d'un mur où l'air et la lumière lui font défaut semble se pencher et s'élancer en avant, pour chercher des conditions meilleures. La vérité, c'est que les branches les plus éloignées du mur grandissent plus vite que les autres, par cela même qu'elles

sont moins étouffées que celles qui en sont plus rapprochées. Il n'y a là rien qui se puisse réellement confondre avec un fait de conscience.

Voilà donc un premier point où le végétal est inférieur à l'animal. Si nous considérons les besoins cérébraux proprement dits, l'infériorité est encore bien plus tranchée, puisque ces besoins n'existent pas même pour lui.

Comparons, toujours au même point de vue, l'homme au reste des animaux; que voyons-nous? D'abord identité des besoins de nutrition. Parmi les besoins sensitifs, quelques-uns se retrouvent également des deux côtés, parfois même avec une véritable supériorité chez certains animaux, tels que le besoin génésique, le goût, l'odorat. Il arrive même souvent que les sens proprement dits de l'ouïe et de la vue soient beaucoup plus développés chez eux que chez l'homme. Mais ces organes demeurent purement passifs, en ce sens que les animaux qui sont doués de ces instruments perfectionnés se contentent pour la plupart de s'en servir pour percevoir les bruits et discerner les objets éloignés, mais que, sauf quelques oiseaux, aucun n'a songé à profiter de cette organisation privilégiée pour créer la musique, et encore moins les arts plastiques, qui n'appartiennent qu'à l'humanité.

Quant aux besoins cérébraux proprement dits, qui se partagent en deux catégories, affectifs et intellectuels, les premiers existent certainement, en plus ou moins grand nombre chez les animaux supérieurs, tels que le chien, l'éléphant, le singe, etc. Ces animaux sont capables d'affection, de haine, de colère, de dévouement, et peuvent même sur quelques points paraître supérieurs à leurs maîtres. Ce qu'il a de meilleur dans l'homme, dit un adage spirituel, c'est le chien. La chose peut paraître véritable, si l'on considère uniquement l'affection sans arrière-pensée du chien pour celui qui le nourrit. Mais il faut bien confesser que cette vertu que nous admirons dans le chien, et que l'Académie récompense chaque année dans un certain nombre de vieux serviteurs plus ou moins dévoués, ne constitue pas nécessairement l'idéal

du beau moral pour l'homme. Il y a quelque chose de plus beau que de s'absorber en un homme et de se dévouer à un maître — même dans une monarchie — c'est de se dévouer à ses concitoyens, à ses semblables, et de s'appliquer à leur ouvrir par la science toutes les routes vers le progrès. Or ce domaine est fermé à tous les animaux, sauf l'homme.

Ceci nous amène à la dernière catégorie des besoins que nous avons énumérés, les besoins intellectuels.

Ici, il faut bien le reconnaître, l'homme n'a plus de rivaux. Lui seul éprouve le besoin d'exercer son intelligence indépendamment de tout autre intérêt, de faire travailler ses cellules cérébrales, de combiner des pensées, de résoudre des problèmes, de constituer des idées générales et des sciences par des observations expérimentales.

Or qui donc oserait nier que la série du minéral au végétal constitue une progression ascendante au point de vue de l'évolution? C'est un fait démontré par cela seul que la matière organisée, formée des mêmes atomes que la matière inorganique, possède cependant des propriétés qui manquent à celle-ci. Par la même raison, la progression se continue du végétal à l'animal, et parmi les animaux, le même raisonnement nous oblige à donner à l'homme la première place.

Nous ne nous arrêterons pas à démontrer des faits aussi évidents que ceux-là. Mais si l'animal en général, et l'homme en particulier, est supérieur au reste de l'univers, à quoi tient cette supériorité? Uniquement à la supériorité de l'organisme manifestée par les besoins sensitifs et par les besoins affectifs qui manquent aux végétaux, et surtout par les besoins intellectuels qu'on peut dire être absolument spéciaux à l'homme

Cela n'est-il pas suffisant pour que nous devions considérer comme supérieures à toutes les autres les facultés dont la possession constitue la prééminence de l'homme?

Résumé. — L'existence seule des besoins est une marque de supériorité. Le minéral n'a pas de besoin; le besoin suppose la vie. Si maintenant nous comparons le végétal à l'animal, nous trouvons que ce qui fait la supériorité de l'animal,

c'est que non seulement il a plus de besoins, mais qu'il a conscience de ces besoins ; que leur satisfaction lui cause de la joie, que leur non-satisfaction le fait souffrir ; qu'enfin il est sujet au désir qui est la vraie source de l'activité physique et intellectuelle. Mais si maintenant nous comparons au même point de vue l'homme aux autres animaux, nous trouvons une progression analogue des besoins, en particulier les besoins esthétiques et surtout les besoins intellectuels, qui sont la vraie marque de sa supériorité sur tous les êtres vivants.

CHAPITRE VII.

L'ÉVOLUTION DANS LA MATIÈRE ORGANISÉE.

Hiérarchie des besoins d'après l'évolution de la vie humaine.

Nous allons maintenant essayer une autre comparaison du même genre, en nous plaçant à un point de vue différent. Nous prendrons l'homme à sa naissance et nous le suivrons dans toute la série de ses développements, en rattachant à chaque âge les besoins qui y dominent et les facultés que ces besoins supposent.

On sait que l'embryon humain traverse tous les stages de la matière organisée avant de s'arrêter définitivement à l'ensemble organique, qui constitue l'animal humain. Cette transformation successive suffirait par elle-même à démontrer que l'organisme humain, représentant le dernier terme de cette progression, constitue réellement le degré supérieur de l'évolution de la matière. C'est un argument de plus en faveur de la méthode que nous suivons pour chercher la définition du bien et pour déterminer la direction du progrès.

Nous pourrions y ajouter une autre série d'observations se rapportant à tout l'ensemble du développement de la vie humaine sur le globe, depuis l'anthropopithèque jusqu'à l'homme civilisé des âges contemporains. Nous ne nous y arrêterons pas, malgré l'intérêt que pourrait présenter cette constatation. Nous croyons qu'il suffira, pour le but que nous nous proposons de marquer, d'un côté l'évolution de la vie humaine considérée de l'enfance à l'âge adulte, et de l'autre l'évolution de la civilisation dans le monde, telle qu'elle résulte des observations des voyageurs. On sait en effet que grâce à eux nous pouvons aujourd'hui étudier les

mœurs de toutes les races vivantes, et tirer de cette comparaison de très importantes conclusions sur la marche et sur les conditions du progrès. On peut sans doute objecter que l'étude directe du progrès dans l'humanité, depuis les temps préhistoriques jusqu'à notre âge, aurait l'avantage d'être certainement plus démonstrative que les inductions plus ou moins fondées qu'on peut tirer de la comparaison avec les races sauvages. Mais il ne faut pas oublier que l'histoire des races préhistoriques nous est assez peu connue, que nos renseignements se réduisent à un nombre de faits restreint; tandis que de l'autre côté, pour contrôler les inductions que nous pouvons tirer des récits des voyageurs, nous avons à la fois et ce que nous connaissons des races préhistoriques et les observations que nous pouvons nous-mêmes faire chaque jour autour de nous sur la série des développements qui s'opèrent de l'enfance à l'âge adulte.

Quels sont les besoins de l'enfant, pendant la première période de son existence? Il ne connaît évidemment que les besoins nutritifs, comme tous les jeunes animaux. Un peu plus tard l'intelligence commence à se manifester; il reconnaît sa mère ou sa nourrice, celle dont le lait apaise sa faim et sa soif, et il arrive bientôt à l'aimer précisément à cause de la joie que lui cause régulièrement la satisfaction de ses besoins.

Cette intelligence n'est guère que de la mémoire; cette affection est une forme de l'égoïsme primitif; mais l'une et l'autre sont des germes qui se développeront rapidement, à mesure que l'enfant entrera plus avant dans la vie de relation.

Dès l'âge d'un an, l'enfant commence à parler, à marcher. Les sens, le tact, le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue se perfectionnent chaque jour, et il ne leur manque bientôt plus pour être complets que ce coefficient capital et nécessaire qu'ajoute à chacune des facultés de l'homme l'entier achèvement de l'organisme intellectuel.

Les besoins affectifs, quelques-uns du moins, commen-

cent à se manifester de très bonne heure chez l'enfant ; mais l'époque de leur plein épanouissement est l'âge de la puberté, surtout pour ceux qui tiennent aux rapports des sexes. Mais l'instinct sexuel lui-même se manifeste d'abord plus par le côté sentimental que par le côté sensitif. C'est le besoin d'aimer qui domine, bien plutôt que l'amour même, jusqu'à ce que le développement soit complet.

Alors se produisent successivement tous les besoins de l'homme adulte avec les diversités que comportent les tendances particulières et naturelles de chacun. Chez les uns dominent les besoins égoïstes, l'orgueil, l'ambition, l'avarice, la recherche des sensations voluptueuses, etc. ; chez les autres les besoins altruistes, l'amour, l'amitié, la pitié, les affections de famille, etc. Les besoins sensitifs et intellectuels se manifestent à leur tour avec une énergie moins bruyante, mais non pas moins réelle. Pendant que les jeunes gens chez qui domine tel ou tel sens spécial se laissent aller à l'attrait de leur vocation particulière, qui les porte vers la musique, vers la peinture ou tel autre art analogue, ceux qui se croient spécialement organisés pour les travaux purement intellectuels se livrent à la littérature ou à la science. Ceux-ci deviennent poètes, romanciers ; ils travaillent pour le théâtre ou pour le journalisme; tandis que ceux-là étudient soit l'histoire, le droit, l'économie sociale, la politique, la philosophie, etc., soit la physique, la chimie, les mathématiques, l'histoire naturelle, la médecine, etc.

Il faut bien dire cependant que le nombre de ceux chez qui se produit le besoin intellectuel dans le sens propre du mot est assez peu considérable. Et cela pour deux raisons : l'une, c'est que la nécessité de se faire une carrière impose à la plupart des jeunes gens qui se préparent aux professions libérales une somme de travail intellectuel qui dépasse leur besoin ; l'autre, que tout en éprouvant une certaine satisfaction de cette activité intellectuelle, ils se trouvent entraînés à négliger ce côté pour se préoccuper uniquement ou principalement des profits qu'ils espèrent tirer de ce travail. De

telle sorte que ceux mêmes qui périraient d'ennui s'ils n'exerçaient leur intelligence, n'ont pas conscience d'un besoin qui, chez eux, se trouve toujours plus que satisfait.

La période de la vie à laquelle correspond le besoin intellectuel est généralement celle du plus complet développement des plus hautes facultés humaines ; et il se fait surtout sentir aux hommes chez qui ces mêmes facultés ont atteint un degré supérieur à la moyenne.

La comparaison des différents âges de l'homme nous amène donc encore à la même classification hiérarchique des besoins — et par conséquent des propriétés et facultés qu'ils supposent — que le parallèle établi précédemment entre le monde végétal et le monde animal : à la base les besoins nutritifs, communs à tout ce qui vit, et sans lesquels la vie ne se maintiendrait pas ; au-dessus les besoins sensitifs, puis au sommet les besoins cérébraux, avec une prééminence bien accusée pour les besoins intellectuels ; le tout constituant une hiérarchie absolument aristocratique, en ce sens que les besoins croissent en dignité à mesure qu'ils décroissent en extension.

Une des qualités intellectuelles les plus importantes, et l'une de celles qui se développent le plus tard, est la prévoyance. Nous nous contentons pour le moment de constater le fait. Nous aurons à y revenir plus tard, pour démontrer que la prévoyance constitue une partie essentielle de la morale, et que sans cette qualité la morale ne saurait exister.

Il nous paraît inutile d'insister plus longuement sur la direction de l'évolution de la vie individuelle. Ce serait perdre notre temps que de vouloir démontrer une affirmation dont tout le monde a la preuve chaque jour sous les yeux. Il suffit pour cela non pas d'observer, mais de regarder. L'homme adulte est supérieur à l'enfant, et cette supériorité tient spécialement à ce que les besoins nutritifs prédominent chez l'enfant, tandis que chez l'adulte les besoins sensitifs et cérébraux prennent une importance de plus en plus considérable.

CHAPITRE VIII.

L'ÉVOLUTION DANS LA MATIÈRE ORGANISÉE.

Hiérarchie des besoins au point de vue de l'évolution ethnographique : besoins nutritifs.

Nous allons tenter une dernière série de vérifications que nous demanderons à l'ethnographie.

Nous n'avons pas à en faire ressortir l'importance. Il est bien évident que du moment où il s'agit de déterminer les conditions et les caractères du progrès dans le monde, il ne saurait y avoir d'enquête plus sérieuse qu'une enquête faite sur tous les peuples ni de preuve plus démonstrative que celle qui ressort des observations concordantes de tous les hommes qui ont eu l'occasion d'étudier les mœurs et l'histoire des races les plus diverses.

La question — nous le répétons pour qu'il ne puisse subsister aucun doute sur le point précis qu'il nous importe de mettre en lumière — la question est de savoir : 1° quels sont les besoins qui prédominent aux différents degrés de l'évolution ; 2° s'il y a un rapport entre le degré de l'évolution et la nature des besoins qui prédominent.

Les récits de tous les voyageurs sont unanimes à constater que les races chez lesquelles dominent les besoins nutritifs sont de toutes les moins développées. Les Australiens, les Fuégiens, les Esquimaux, les Lapons, les Bojesmans, les Hottentots, les Néo-Calédoniens et une foule d'autres sauvages mangent énormément, quand ils trouvent l'occasion de manger. Voici quelques exemples que j'emprunte à la *Sociologie* du docteur Letourneau :

« Quelle fête en Australie, quand une baleine morte

vient échouer sur le rivage ! C'est le bien idéal, c'est le bonheur parfait. Des feux allumés sur le champ portent au loin la nouvelle de cet heureux événement. Les Australiens se frottent de graisse par tout le corps et font subir la même toilette à leurs épouses favorites; après quoi ils s'ouvrent un passage à travers le gras jusqu'à la viande maigre, qu'ils mangent tantôt crue, tantôt grillée, sur des bâtons pointus. A mesure que d'autres indigènes arrivent, leurs mâchoires travaillent bel et bien dans la baleine, et vous les voyez grimpant de çà de là sur la puante carcasse, à la recherche des fins morceaux. Pendant des jours entiers ils restent près de la carcasse, frottés de graisse fétide des pieds à la tête, gorgés de viande pourrie jusqu'à satiété, portés à la colère par leurs excès et engagés aussi dans des rixes continuelles, affectés d'une maladie cutanée, que leur donne cette nourriture de haut goût, offrant ainsi un spectacle dégoûtant... »

Dans son *Journal de voyage,* Lyon nous a décrit une de ces orgies stomacales chez les Esquimaux : « Koulittuck « me fit connaître un nouveau genre d'orgie des Esquimaux. « Il avait mangé *jusqu'à en être ivre,* et à chaque moment « il s'endormait, le visage rouge et brûlant, la bouche ou- « verte. A côté de lui était assise Arnaloua, sa femme, qui « surveillait son mari, pour lui enfoncer, autant que faire « se pouvait, un gros morceau de viande à moitié bouillie « dans la bouche, en s'aidant de son index; quand la « bouche était pleine, elle rognait ce qui dépassait les lèvres. « Lui mâchait lentement, et à peine un petit vide s'était-il « fait sentir, qu'il était rempli par un morceau de graisse « crue. Durant cette opération l'heureux homme restait « immobile, ne remuant que les mâchoires et n'ouvrant « même pas les yeux ; mais il témoignait de temps à autre « son extrême satisfaction par un grognement très expres- « sif, chaque fois que la nourriture laissait le passage libre « au son. La graisse de ce savoureux repas ruisselait en « telle abondance sur son visage et sur son cou, que je « pus me convaincre qu'un homme se rapproche plus de

« la brute en mangeant trop qu'en buvant avec excès. »

Ross a vu des Esquimaux dévorer chacun en un seul repas 14 livres de saumon cru. Et il ne faut pas chercher seulement dans le climat l'explication de cette gloutonnerie. S'il faut en croire Cook, les Nouveaux-Zélandais sont aussi avides d'huile et de graisse que les Esquimaux. Voici le récit qu'il nous a laissé du repas d'un chef taïtien : « Une femme, assise près de lui, remplissait par poignées la bouche de ce glouton avec les restes d'un grand poisson bouilli et de plusieurs fruits de l'arbre à pain qu'il avalait avec un appétit vorace. Une insensibilité parfaite était peinte sur son visage, et je jugeai que toutes ses pensées se bornaient au soin de son ventre. Il daigna à peine nous regarder. S'il prononçait quelques monosyllabes quand nous jetions les yeux sur lui, c'était seulement pour exciter sa nourrice et les valets, qui préparaient la pâte de fruits à pain, à faire leur devoir avec empressement. »

Ce tableau ne diffère pas beaucoup de celui que nous a présenté Lyon. Il faut bien croire qu'en dehors du climat il y a, pour expliquer ces exagérations polyphagiques, des raisons spéciales de constitution, qui se retrouvent chez nous, par atavisme, à l'état d'exception (1), mais qui dominent chez un certain nombre de races inférieures.

Cette prédisposition se trouve d'ailleurs exaltée par de fréquentes privations qui tiennent l'organisme en souffrance, et laissent toujours des lacunes à combler. De cette tyrannie des besoins nutritifs, exaspérée le plus souvent par la difficulté de les satisfaire, il résulte que, pour ces races déshéri-

(1) Voir, dans la *Physiologie des passions* du docteur Letourneau (2e édit.), p. 144 et suiv., les exemples de polyphages fameux qu'il cite. On peut y ajouter un autre exemple non moins extraordinaire, un mendiant qui vivait à Moulins en 1840, et qui mangeait à lui seul le repas servi pour dix officiers de dragons. On l'appelait Suchal, et ce mot était employé communément dans le pays pour dire glouton. Je ne sais si c'était un surnom, ou si le nom de l'homme était devenu un qualificatif.

tées, la grande, l'unique préoccupation est de chercher le moyen d'assouvir la faim qui les tourmente. On peut dire qu'elles n'ont pas d'autre souci ; chez elles, il absorbe la vie psychique tout entière, et l'intelligence, en admettant qu'elle fût de nature à pouvoir se développer, n'en a ni le loisir ni le moyen.

Les populations où dominent les besoins nutritifs sont les plus misérables de l'univers en même temps que les plus dégradées au point de vue moral et intellectuel. Aussi ne faut-il pas s'étonner des ravages effrayants que fait chez elles l'ivrognerie, depuis que les nations plus civilisées ont fait pénétrer chez elles les boissons alcooliques. Il est vrai que les besoins nutritifs ont aussi leur poésie dans l'exaltation passagère que produit l'ivresse. Pour des malheureux que persécute la torture de la faim, c'est quelque chose que d'obtenir, fût-ce pour un moment, un répit à leurs souffrances, et d'éprouver cet éclair de félicité sans mélange qui résulte de l'excitation nerveuse. Il faut ajouter que le besoin de penser est si essentiel à l'homme, au moins quand il est sorti de la sauvagerie première, que dans nos sociétés l'ivrogne est souvent retenu dans son vice par le sentiment de joie que lui procurent les boissons excitantes, grâce à une exaltation passagère de l'activité cérébrale.

Mais cette exaltation est toujours de courte durée. Elle est rapidement suivie d'une dépression qui n'est qu'un grossier abrutissement ; et à force de se répéter elle arrive vite à ruiner les plus vigoureuses constitutions.

Les substances excitantes ou stupéfiantes agissent également sur les centres nerveux, qu'elles commencent par surexciter, mais qu'elles finissent toujours par déprimer. Cet effet est surtout manifeste dans l'emploi des narcotiques, tels que le tabac, le bétel, le kava, l'opium, le haschisch et la morphine ; mais il n'est pas moins réel dans celui des excitants comme le thé, le café, la coca, le maté, le guarana, quand on en fait excès. Voilà donc un premier point acquis. Ce n'est pas la prédominance des besoins nutritifs qui con-

stitue la supériorité de l'évolution, et ce n'est pas de ce côté que doivent tendre les efforts de la civilisation. Loin de là, elle doit tout au contraire s'efforcer de supprimer dans la mesure du possible cette préoccupation abrutissante en disposant toutes choses dans l'ordre le plus propice à faciliter la satisfaction légitime des besoins d'où elle résulte, afin que les multitudes qui, au milieu de nos sociétés si fières d'elles-mêmes, demeurent courbées et abaissées sous ce joug dégradant, puissent s'élever à un genre de vie d'un ordre moins exclusivement bestial.

CHAPITRE IX.

L'ÉVOLUTION DANS LA MATIÈRE ORGANISÉE.

Hiérarchie des besoins au point de vue ethnographique : les besoins sensitifs.

Voyons maintenant quelle sorte de civilisation peut produire la prédominance des besoins sensitifs.

Ces besoins, nous l'avons dit plus haut, se partagent en deux catégories : le besoin sexuel et le besoin d'exercer les sens spéciaux, le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue.

Le besoin sexuel est un de ceux qui se font sentir avec le plus d'énergie. Il a pour conséquence chez la plupart des races sauvages la promiscuité la plus complète. Mais cette promiscuité n'exclut pas les autres formes du mariage, comme la polygamie, la polyandrie, les mariages à temps, la monogamie. Ces différentes formes de l'union sexuelle sont presque toujours des conséquences des conditions diverses dans lesquelles se trouvent ces peuplades, telles que le rapport numérique des hommes et des femmes, ou la nécessité de restreindre le nombre des naissances pour ménager les ressources alimentaires. Il n'y a dans tout cela rien qui s'explique chez les sauvages par le degré plus ou moins élevé de leur civilisation. Les Weddahs de Ceylan sont monogames, et l'on sait que les Weddahs peuvent être comptés parmi les races les plus arriérées.

Il n'en est pas moins vrai que le mariage, et surtout le ménage monogame, doit être considéré comme un des facteurs importants de la civilisation, parce que la persistance des rapports entre le même homme et la même femme a été pour beaucoup dans la production et le développement d'un

certain nombre de sentiments sociaux — tels que l'amour, l'affection des parents pour les enfants et des enfants pour leurs parents — qui n'auraient guère pu se produire en dehors d'une certaine communauté de vie et d'intérêts.

Mais il faut ajouter que le mariage monogame est précisément la forme qui s'accommode la moins de l'exaltation du besoin sexuel, puisqu'il a pour effet nécessaire d'en réfréner l'énergie et d'en limiter les manifestations. On peut donc dire que le développement de la civilisation et le progrès en évolution est en rapport inverse de la violence de l'appétit voluptueux. Par conséquent, ce n'est pas encore en ce sens que la morale doit chercher à accroître l'énergie de l'organisme humain; tout au contraire, il est bien certain que, si l'homme pouvait se soustraire à cette tyrannie, l'humanité éviterait par là même un grand nombre des crimes qui la déshonorent. Il est vrai cependant que le besoin génésique ou instinct sexuel est susceptible d'une éducation qui le modifie considérablement et lui donne une portée morale très sérieuse.

Dans le principe, à l'époque de la promiscuité, le besoin sexuel se contente d'une simple satisfaction physique et brutale, sans rien au delà, comme la faim et la soif.

Mais par cela seul qu'il exige pour sa satisfaction un agent étranger, la femme, et qu'il a pour résultat la naissance d'un troisième être semblable au père et à la mère, il donne occasion à d'autres sentiments accessoires, qui se produisent lentement et commencent par être, comme lui-même, purement égoïstes. L'homme finit à la longue par comprendre qu'il y a intérêt pour lui à garder une ou plusieurs femmes auprès de lui, pour se faire servir par elles et à se créer des troupeaux d'enfants qui seront ses esclaves.

Alors la recherche du plaisir se double de la prévoyance génésique; le sentiment de l'utile ajoute un élément intellectuel à l'impulsion de l'instinct sexuel. Mais à mesure que se prolonge la cohabitation de l'homme avec ses femmes et ses enfants, il devient plus sociable ; l'intérêt conspire avec

l'habitude pour faire naître en lui certains sentiments d'affection. Il éprouve des préférences pour tel ou tel des êtres qui vivent avec lui.

Ces affections ne peuvent jamais devenir bien vives, tant que l'infirmité intellectuelle de l'homme le condamne à un persistant effort pour ne pas mourir de faim. La préoccupation égoïste du ventre n'admet pas le développement des sentiments altruistes. Mais quand les intelligences se dégrossissent, quand les hommes ont appris à se faire des armes et des instruments de travail, quand la vie devient plus facile, alors commence le développement des sentiments moraux grâce auxquels l'homme échappe à la tyrannie exclusive des instincts égoïstes ; alors naît l'amour du père pour ses enfants, de l'homme pour sa femme. Le besoin génésique, ainsi transformé, de brutal devient moral.

Mais il ne se tient que par exception très rare au niveau raisonnable. Grossier chez les races grossières et dans les classes qui demeurent absorbées par les préoccupations de la vie physique, il tombe dans le raffinement et la subtilité dans les sociétés factices des châteaux et des palais. Dans la vie féodale du moyen âge et dans la vie oisive des cours de la monarchie, l'amour devient, avec la mendicité, la seule occupation des hommes et des femmes que le jeu et l'ambition n'ont pas saisis. Les uns s'y absorbent complètement et deviennent incapables de rien concevoir au delà. Ceux mêmes chez qui l'esprit l'emporte sur le tempérament et la tête sur le cœur s'appliquent à créer une métaphysique de l'amour qui en fait la première des vertus, la seule passion digne de la belle société. Tout le reste disparaît devant l'amour ; et les crimes inspirés par l'amour deviennent des marques d'héroïsme (1). Cette exagération, cette hypertrophie

(1) Le théâtre de Corneille, qui passe pour une école de vertu, repose en grande partie sur deux erreurs morales, qui sont celles de son temps, mais qui n'en sont pas moins graves. L'amour et l'ambition expliquent et excusent tous les crimes. Pour qui aspire à l'amour d'une princesse ou à la possession d'un trône, la grandeur

de l'amour a laissé chez nous des traces désastreuses, surtout dans l'esprit des femmes. Les romans de G. Sand ne sont pour la plupart que des hymnes à l'amour souverain. Il y a un âge, il y a surtout des tempéraments où l'amour tourne facilement à la folie plus ou moins furieuse. C'est une fatalité de notre nature, que nous devons sans doute subir, mais que nous devons tâcher de moraliser par la transformation de l'instinct en sentiment. Il est absurde, il est immoral de considérer comme une marque de supériorité morale l'absorption de l'activité mentale en une passion violente, exclusive et fatalement égoïste quand elle arrive à ce degré d'exaltation. L'amour ainsi compris n'est qu'une maladie mentale dont il faut tâcher de se guérir au plus vite, et ceux qui en sont atteints n'ont pas plus droit à l'admiration de leurs semblables que les fous, qui sont considérés par les sauvages comme des prophètes divins.

L'amour est un fait naturel qui ne mérite pas plus d'être considéré comme une vertu que comme un vice. Les poètes du parfait amour qui en célèbrent les sublimités éthérées ne sont pas plus dans le vrai que les prêtres qui le donnent comme le plus hideux de tous les péchés.

La vérité vraie, c'est que l'amour est un sentiment qui vaut exactement ce que vaut l'être qui l'éprouve. Il exalte les énergies existantes et, par conséquent, il peut susciter des violences égoïstes aussi bien que des dévouements admirables. Il est, par conséquent, susceptible de développement et de progrès moral comme tous les sentiments humains. Le malheur est que pour la plupart des hommes, il demeure à l'état d'appétit charnel, parce que la plupart demeurent au-dessous de la zone morale où les appétits se transforment

du but justifie, ennoblit tous les moyens. Quand on lit les tragédies de Corneille à ce point de vue, on est bien étonné de l'immoralité naïve et spontanée qui se dissimule sous ces fiers alexandrins, non moins que de l'étrange illusion des docteurs universitaires qui les font apprendre à leurs élèves comme un enseignement supérieur de haute morale.

en sentiments. Mais quand une éducation vraiment intelligente aura élevé notre prétendue civilisation à un degré tel que les hommes rechercheront dans les femmes autre chose que des qualités physiques ou pécuniaires; quand on comprendra que la question du caractère et des habitudes a autant d'importance que celle de la dot; quand enfin on sera arrivé à tenir compte dans les rapports des sexes des conformités intellectuelles; quand l'homme éprouvera surtout le besoin d'avoir une femme instruite, intelligente, soucieuse des questions d'intérêt général autant que de son pot-au-feu, alors l'amour sera arrivé à son apogée et deviendra un facteur assuré et constant de jouissances morales. Tel qu'il est aujourd'hui l'amour apporte peut-être à l'humanité plus de souffrances et de hontes que de bonheur et de vertus. Par conséquent, la moralisation de l'amour, quelque désirable qu'elle soit, ne peut pas être le but formel de nos efforts, puisqu'elle-même ne peut être qu'une conséquence du développement général de la moralité humaine.

Continuons donc notre recherche.

Le goût et l'odorat sont des sens très utiles au point de vue des jouissances qu'ils procurent. Il est certain qu'ils rendent aussi des services considérables à la nutrition en ajoutant un précieux supplément d'informations à celles que nous donne la vue. Mais leur action est bornée dans un cercle trop restreint pour qu'ils puissent avoir sur la civilisation générale une influence appréciable.

Les sens de l'ouïe et de la vue ont une bien autre importance sociale. Mais nous devons ici établir une distinction capitale entre les besoins de ces deux sens considérés en eux-mêmes ou comme intermédiaires et instruments de l'intelligence. Il est évident que sans l'ouïe et la vue non seulement toute civilisation, mais l'existence même serait complètement impossible pour l'homme. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit quand on parle des besoins de l'ouïe et de la vue.

Ces besoins s'expliquent par le plaisir que l'homme

éprouve toutes les fois qu'une cause quelconque accroît en lui l'activité vitale, soit de l'organisme tout entier, comme tout ce qui intéresse la nutrition — digestion, circulation, respiration — soit de tel ou tel organe particulier comme l'oreille ou l'œil.

Les besoins sensitifs, qui se rapportent à l'ouïe et à la vue, ont donné naissance aux arts. C'est parce que l'homme a trouvé un plaisir spécial à entendre certains sons disposés dans un certain ordre, qu'il a répété ou imité ces sons, d'abord avec sa voix, puis avec des instruments plus ou moins compliqués.

C'est ainsi qu'il a inventé la musique vocale et instrumentale. Les arts de la vue, le dessin, la peinture, la sculpture sont nés également du plaisir qu'a trouvé l'homme à regarder certaines formes, certaines couleurs qui font vibrer les nerfs optiques, comme les sons font vibrer les nerfs acoustiques.

Les arts, considérés dans le domaine purement physiologique où ils prennent naissance, ne sont donc que la manifestation et le moyen de cette exaltation de vie locale. Elle résulte des chocs qui, en faisant vibrer en nous certains nerfs, produisent les sensations purement subjectives de sons ou de couleurs. C'est à cela que se borne tout leur office. Ce sont des agents de plaisir, dont le rôle est de donner satisfaction à certains besoins sensitifs.

Mais ces plaisirs ont ceci de particulier qu'ils peuvent, dans des conditions particulières, s'étendre bien au-delà des limites du domaine où ils naissent. Ils saisissent l'homme tout entier en donnant une sorte de satisfaction indirecte à certains besoins cérébraux affectifs ou même intellectuels. Il est vrai que les besoins cérébraux qui peuvent ainsi trouver leur satisfaction dans les arts sont nécessairement les plus vagues et, par conséquent, les plus généraux. Les arts peuvent donc être considérés comme des moyens d'expression parfois très puissants ; mais, sous peine de n'être pas compris, ils ne peuvent guère exprimer que les sentiments et les idées

qui se trouvent déjà, en une certaine mesure, dans les âmes de ceux auxquels ils s'adressent. Par conséquent l'art, qui est une des manifestations les plus expressives des civilisations, est, par lui seul, impuissant à les produire et à accroître le trésor moral de l'humanité, puisqu'il ne peut ni apporter des idées et des sentiments nouveaux ni contribuer à la propagation de ceux qui existent antérieurement en les communiquant de ceux qui les possèdent à ceux qui les ignorent.

Tout l'effort des plus puissants génies artistes se borne à leur ajouter, par la communication à la fois inconsciente et énergique de leur émotion personnelle, une exaltation capable de produire chez quelques natures d'élite une surexcitation spéciale des sentiments qui leur sont communs. Mais il ne faut rien leur demander de plus.

C'est là un fait sur lequel il importe d'insister. Le rôle de l'art, dans tous les cas, se borne à servir d'interprète. Ces grandes idées et ces nobles sentiments qu'il traduit, ce n'est pas lui qui les a fait naître. Par lui-même, il y est complètement indifférent ; le domaine propre de l'art considéré en lui-même ne va pas au-delà du plaisir purement sensitif des oreilles et des yeux. Les idées et les sentiments que quelques grands artistes y ont ajoutés proviennent d'une source étrangère, qui est dans le domaine des besoins cérébraux, affectifs ou intellectuels. Mais c'est une illusion de vouloir faire de l'art le point culminant de l'activité cérébrale de l'homme.

La vérité est que le sens artiste, c'est-à-dire le développement plus ou moins anormal de la sensibilité spéciale des fibres acoustiques ou optiques, peut se concilier avec le plus beau et le plus complet épanouissement des cellules intellectuelles, comme on l'a vu en quelques hommes tels que Léonard de Vinci et Michel-Ange, mais que cette même surexcitation locale et souvent maladive n'est pas moins conciliable — et se concilie trop souvent — avec une atrophie plus ou moins complète de tous les organes dont le

jeu est nécessaire à l'élaboration des idées généreuses et des sentiments élevés.

L'art est si peu par lui-même un instrument de civilisation qu'il y a un grand nombre d'animaux qui sont plus artistes que l'homme. Beaucoup d'oiseaux, par exemple, ont un chant infiniment plus varié et plus expressif qu'une foule de races sauvages, et même qu'une bonne partie de l'humanité civilisée.

On a, du reste, remarqué bien des fois que chez les races humaines l'aptitude musicale n'a aucun rapport avec le développement général de l'intelligence.

En effet, dit le docteur Letourneau, « tout en n'ayant qu'une musique fort rudimentaire, les races inférieures y sont bien plus sensibles que nos dilettanti européens ne le sont à la nôtre. Rien qu'en entendant un de leurs airs, tout le corps des Taïtiens s'agitait en mesure, et leur physionomie exprimait un extrême plaisir. En écoutant les compagnons de Parry chanter ou jouer de la musique, les femmes des Esquimaux tendaient avidement le cou, écartaient leurs cheveux de leurs oreilles, pour ne pas perdre une note. Les Hottentots, en entendant le son de la guimbarde, semblent éprouver un plaisir extatique. Les Hovas de Madagascar sont fous de musique, et tout Hova quelque peu important a sa troupe de musiciens. Les Niam-Niam, qui sont pourtant d'une extrême voracité, oublient de boire et de manger dès qu'ils jouent de la musique, et ils en joueraient indéfiniment. Le son du tam-tam jette les nègres du Gabon dans un état quasi épileptique. En entendant le *Ranz des vaches* exécuté par une boîte à musique, un cheik de l'Afrique centrale se couvrait la figure de ses mains et écoutait profondément ému... Le goût de la musique, surtout du chant, est très développé chez les Esquimaux de l'Amérique du Nord, les Polynésiens, les Indo-Chinois, les Malais, les Malgaches, les indigènes de l'Amérique du Sud ; ces derniers sont musiciens nés, dit d'Orbigny. Au contraire, des races supérieures, comme le grave

Touareg, le sage et industrieux Chinois; chantent peu et font de la musique un cas médiocre.

« Chez les blancs civilisés, là où, comme tout le reste, la musique s'est perfectionnée, elle est sentie vivement et sincèrement par les gens du peuple, par les femmes, et parmi les hommes par un petit nombre de natures artistiques et souvent féminisées. Pour la masse de notre bourgeoisie, le goût de la musique n'est qu'une affaire de mode, de bon ton; il est bien plus affecté que réel. Le vorace Niam-Niam oublie son dîner pour jouer un air; bien peu de bourgeois en feraient autant. »

Le développement de la civilisation ne paraît pas coïncider davantage avec celui des arts plastiques et graphiques. Les Troglodytes du Périgord, de l'époque magdalénienne, étaient déjà d'habiles dessinateurs, et leurs sculptures ne sont pas à dédaigner. Les Esquimaux, qui sont arrivés à peu près au même degré de développement artistique, n'en demeurent pas moins inférieurs pour presque tout le reste à un grand nombre des peuplades les plus indifférentes aux arts. Les Mélanésiens, beaucoup moins civilisés et moins intelligents que les Polynésiens, sont cependant des sculpteurs infiniment plus habiles qu'eux. Ainsi Wallace (1) raconte que les Papous de la Nouvelle-Guinée couvrent de sculptures les planches et les poteaux de leurs maisons, la proue de leurs embarcations, les pilons qui leur servent à pétrir l'argile de leur poterie, les flotteurs de leurs lignes, leurs boîtes à tabac, etc. Pour eux tout est prétexte à faire sur bois de la sculpture d'ornementation, parfois même à sculpter des figures humaines dont ils chargent la tête de plumes pour imiter la chevelure crépue de leur race. Ces derniers sujets sont sans doute fort grossièrement rendus, mais la sculpture d'ornementation est souvent, chez les Mélanésiens de la Papouasie, exécutée avec beaucoup de goût. Wallace s'étonne qu'un sens artistique aussi développé puisse coexis-

(1) *Malay Archipelago*, vol. II, p. 196.

ter avec des mœurs et une intelligence fort grossières. Cet étonnement prouve simplement qu'il partage l'erreur commune qui considère l'aptitude artistique comme une mesure du développement cérébral. Il est bien vrai que, quand à ces aptitudes se joint l'élévation intellectuelle et morale, l'art peut grandir à des hauteurs qu'il n'atteindrait jamais sans ce secours, mais cette union n'est nullement nécessaire ; il faut même, pour être dans le vrai, ajouter qu'elle est des plus rares.

Les Néo-Zélandais sont également bien supérieurs aux Taïtiens dans le domaine de l'art plastique ; mais, pour le reste, c'est le contraire. Dans le centre de l'Afrique, près du golfe de Benin, le long du Niger, on trouve aussi des peuplades très préoccupées de sculpture. A Katunga, Clapperton a trouvé des sculptures sur les portes, sur les poteaux des vérandas, des bas-reliefs rudimentaires représentant tantôt un boa tenant dans sa gueule un cochon ou une antilope, tantôt des scènes de guerre, des cavaliers conduisant des esclaves, etc. Dans les mêmes régions, à Kiama, H. et J. Lander ont vu un escabeau sculpté, supporté par quatre figures d'hommes, et rappelant, d'après la description qu'ils en donnent, des meubles analogues de l'antique Égypte. A Jenna, ils trouvèrent des œuvres plus remarquables encore, s'il faut les en croire, des tambours ornés de bas-reliefs en airain ciselé, et figurant des hommes et des animaux.

Nous avons plusieurs fois cité les Esquimaux pour leurs aptitudes artistiques. Ils se plaisent à décorer de dessins leurs armes et leurs ustensiles en os. On y voit des troupeaux de rennes qu'un chasseur poursuit en se baissant, ou bien un homme couché, son harpon à la main, non loin d'une peau de veau marin gonflée et servant d'appât pour attirer le gibier. Ailleurs, ils représentent une pêche à la baleine ou d'autres scènes de leur vie journalière. Par le procédé d'exécution et souvent par le sujet les dessins esquimaux rappellent singulièrement ceux que nous a laissés le Périgourdin de l'âge du renne ; il en est de même pour les objets

sculptés. Mais ce qui est bien curieux, c'est que ni le Mélanésien ni l'Esquimau ne semblent être jamais arrivés à l'idée d'exprimer le relief des formes par l'opposition des ombres et des clairs, tandis que l'homme préhistorique du Périgord avait déjà entrevu ce progrès et essayé de le réaliser. Sur un ornement trouvé par M. Lartet dans la grotte de Bas-Massat, on voit un profil d'ours gravé au trait avec une grande sûreté de main et déjà des hachures marquent les ombres.

A côté de cela, on trouve aujourd'hui encore des races chez qui l'aptitude artistique est si peu éveillée qu'elles n'arrivent pas même à comprendre un dessin. Le fait a été constaté dans l'Afrique centrale et dans certaines parties de l'Australie.

Il est du reste assez remarquable que le goût de la parure soit dans l'humanité en rapport inverse du développement intellectuel. Les enfants, les femmes et les hommes enfants recherchent les couleurs brillantes, les bijoux, les costumes éclatants, les verroteries, comme ils aiment le cri du clairon ou le mugissement du tam-tam. Mais ce goût peu à peu s'atténue à mesure que les préoccupations d'un ordre plus élevé se font jour dans les âmes. Les hommes de l'Europe ont renoncé aux habillements de soie et d'or qu'ils portaient encore il y a cent ans, et il est visible qu'un progrès du même genre commence à se manifester dans la toilette féminine.

Le rôle véritable de l'art et l'immense service qu'il rend à la civilisation, c'est de substituer aux délassements grossiers des plaisirs délicats, des jouissances morales. C'est une fonction qui prendra une importance de plus en plus considérable à mesure que la vie deviendra plus facile par le développement des puissances industrielles et que l'homme aura plus de loisirs. Le loisir a toujours été nécessaire au développement des arts, dans Athènes au temps de Périclès, dans les cours des princes italiens du quinzième et du seizième siècle comme à la cour de France au dix-huitième siècle. Des gens absorbés par de durs travaux manuels

peuvent aimer les arts, mais ne peuvent trouver le temps de les cultiver. De plus, c'est l'art qui doit un jour dans les sociétés civilisées remplacer les religions pour donner satisfaction à ce subjectivisme sentimental qui, lui aussi, sera encore bien longtemps un besoin pour la plupart des hommes. L'art n'est-il pas d'ailleurs l'expression directe d'une faculté naturelle, l'imagination, la manifestation nécessaire et spontanée de certaines impressions profondes et énergiques qui ne peuvent trouver d'autre issue?

Quelle que puisse être cependant l'importance croissante de l'art dans la vie humaine, l'ethnographie nous montre que ce n'est pas encore dans le développement et dans la satisfaction des besoins de la vie sensitive que nous devons chercher l'idéal de l'humanité et le but suprême de la vie morale. Poursuivons donc notre examen.

CHAPITRE X.

L'ÉVOLUTION DANS LA MATIÈRE ORGANISÉE.

Hiérarchie des besoins au point de vue ethnographique. Besoins cérébraux : les besoins affectifs.

Les faits cérébraux ou psychologiques généraux se distinguent, comme nous l'avons déjà fait voir par le tableau emprunté à la *Physiologie des passions* du docteur Letourneau, en deux classes bien tranchées : les faits passifs ou propriétés, les faits actifs ou facultés.

Les faits passifs sont les sensations dont les unes sont de simples contacts qui ne causent ni peine ni plaisir, dont les autres au contraire sont agréables ou désagréables. Celles-ci sont des impressions. L'impression résulte soit du jeu intime de la vie ou des grandes fonctions — malaise pathologique — soit de la surexcitation d'un des nerfs sensitifs spéciaux — douleur d'une blessure, saveur agréable, etc. — soit des relations sociales — joie, terreur, peines morales, etc. — soit même pour un petit nombre d'hommes, du jeu de facultés intellectuelles — par exemple la joie du savant poursuivant la solution d'un problème scientifique. — D'où la subdivision très naturelle des impressions en impressions *nutritives, sensitives, affectives et intellectuelles.* Si l'impression affective est violente, si elle ébranle tout l'être, elle prend le nom d'*émotion*. Voilà tout pour les faits cérébraux d'ordre passif. Les faits actifs ne sont guère plus nombreux.

La condition de l'activité est le désir qui naît du besoin, le désir est spontané et irraisonné. Il a pour effet de faire converger avec plus ou moins d'intensité toutes les puissances de l'homme vers un but donné sans attendre les indi-

cations de l'intelligence. Quand le désir est tenace et durable il prend le nom de passion. Si l'intelligence intervient pour prendre la direction du mouvement, le désir devient raisonné et les psychologues en font une faculté spéciale sous le nom de volonté. On sait ce que nous pensons de cette question de la volonté, qu'on a embrouillée à plaisir.

Nous avons déjà expliqué que le cerveau de l'homme est ainsi fait, qu'il garde des traces plus ou moins profondes des sensations ou impressions éprouvées. Cette propriété est le point de départ et la condition essentielle de toutes les facultés : de la *mémoire,* qui est la faculté de retrouver et de reconnaître ces traces; de l'*imagination,* qui évoque, groupe, ordonne à sa fantaisie les souvenirs et en compose des ensembles fictifs; de l'*entendement,* qui compare les faits et perçoit les rapports, et dont les principales fonctions, étant de raisonner et de comprendre, sont désignées sous le nom de *raison* et d'intelligence.

Si nous avions la prétention de faire une psychologie, nous aurions à étudier tout ce mécanisme. Mais pour le but plus restreint que nous nous proposons, qui est de marquer la direction de l'activité humaine, nous avons surtout à nous occuper des facultés, dont la fonction propre est de déterminer l'action par les besoins qu'elles suscitent.

Ces besoins sont les besoins affectifs et les besoins intellectuels.

Nous allons examiner d'abord quel est le rôle des besoins affectifs dans la civilisation générale de l'humanité.

Cette expression comprend toutes les impulsions qui nous portent à aimer ou à haïr, à craindre ou à espérer, à admirer ou à mépriser. Les besoins affectifs varient de nature et d'intensité suivant l'âge, le sexe, la race, l'éducation. Tandis que, parmi les hommes, les uns sont animés surtout de sentiments altruistes et trouvent leur joie dans le bonheur de leurs amis, de leurs enfants, de leurs parents, de leurs concitoyens ou même de leurs semblables en général, d'autres ne songent qu'à la satisfaction de leurs intérêts

personnels et sont prêts à tout sacrifier à leur égoïsme. Les premiers sont affectueux, désintéressés, ouverts, généreux; les seconds, cruels, avides, ambitieux, pleins d'orgueil, ne voient dans leurs semblables que des instruments à mettre en œuvre au profit de leurs propres convoitises.

Si les besoins affectifs sont pour l'humanité une source inépuisable de joie, elle leur doit également la plus grande partie de ses misères. Ce sont les besoins affectifs qui ont produit l'amitié, le dévouement, la reconnaissance, la pitié; ils ont fondé la famille par l'union de plus en plus affectueuse du mari et de la femme, des parents et des enfants; ils sont pour beaucoup dans la cité, par la fondation même de la famille et par le lien cordial qu'ils ont établi entre les citoyens. Mais il ne faut pas oublier que c'est également à eux que les hommes doivent les persécuteurs, les despotes, les conquérants, l'esclavage, les religions, la guerre, l'hypocrisie, tous les vices.

L'ethnographie est à cet égard tristement instructive.

L'amour des enfants pour leurs parents est sans doute un sentiment estimable. Il semble difficile qu'on puisse l'exagérer. Eh bien, cette exagération se trouve en Chine, et elle a pour résultat de rendre les Chinois incapables de progrès. Le culte fétichique des ancêtres entraîne cette conséquence de faire considérer comme une sorte de sacrilège l'idée seule d'introduire la moindre réforme dans les institutions publiques et dans la vie privée. Tout changement serait une injure à la mémoire des ancêtres. Les Chinois ne conçoivent pas même qu'on puisse s'arrêter un moment à la pensée d'une innovation qui ne saurait être autre chose qu'une impiété.

Chez ce même peuple l'exagération des sentiments de douceur et de bienveillance est arrivée à l'amollissement des caractères, à la lâcheté. Et ce qu'il y a de plus étrange, c'est que chez les Chinois cette lâcheté se concilie avec le plus complet mépris de la mort. Tout récemment encore, un Chinois condamné à mort pouvait, sans peine et pour

une somme modique, trouver un remplaçant, qui se faisait étrangler à sa place. Cette indifférence pour la vie et pour toutes choses, qui produit l'inertie, rappelle l'ataraxie et l'apathie de Zénon et d'Épicure. Les Chinois ont une maxime qui explique bien des choses : « Rapetisse ton cœur », c'est-à-dire soumets-toi, humilie-toi, ne permets pas à la passion, à la colère, à la révolte de te faire sortir de ton calme. Épictète ne dit pas autre chose quand il se laisse tranquillement casser la jambe. C'est en somme un stoïcisme pratique et conséquent qui pourrait aussi bien trouver sa formule dans le cri si profondément religieux de Pascal : « Abêtis-toi ».

Les sentiments bienveillants naissent d'un retour que chacun peut faire sur lui-même. Comme le dit le docteur Letourneau, pour qu'un être organisé soit touché de la souffrance de l'un de ses semblables, il suffit rigoureusement qu'il ait de la mémoire et qu'il se rappelle ce qu'il a éprouvé précédemment. Alors les signes extérieurs de la douleur d'autrui se répercutent chez celui qui les contemple. L'intelligence proprement dite n'a rien à voir dans tout cela. Aussi trouve-t-on le sentiment de la pitié très développé chez certains animaux.

Brehm raconte que, quand, dans une bande de perroquets, quelques individus sont tués par les chasseurs, les autres volètent pendant quelques minutes autour de leurs cadavres en poussant des cris plaintifs et se font tuer à leur tour. Les bouvreuils, les cardinaux, les sizerains, etc., font de même. J. Franklin a écrit l'histoire touchante de deux petites perruches dites *inséparables*. La femelle étant devenue goutteuse, le mâle la nourrit pendant quatre mois ; il l'aidait à monter sur son perchoir. Quand elle fut sur le point de mourir, il redoubla de soins et de tendresse, tout en poussant des cris plaintifs. Après la mort de sa compagne, il languit et mourut à son tour au bout de quelques semaines.

Les ouistitis captifs s'empressent autour de leurs malades

et les soignent. Ce sentiment, si rare chez les races inférieures, se retrouve cependant dans l'Afrique équatoriale. Du Chaillu rapporte que, étant tombé malade au Gabon, où les femmes sont traitées comme de véritables bêtes de somme, il fut comblé par elles de soins et d'attentions. Or il faut observer que l'humanité pour un homme d'une autre race n'est pas chose commune, même chez les blancs.

Après l'incendie de la ville de Bali, en Sénégambie, Clapperton a vu les habitants de Koulfani, ville voisine, envoyer aux incendiés tout ce dont eux-mêmes n'avaient pas un besoin urgent.

Chez les femmes de cette région, la compassion se marque parfois par des actes pleins de délicatesse. Mungo-Park avait été complètement dépouillé par un roitelet nègre. Il fut rencontré mourant de faim par une vieille femme qui lui donna elle-même à manger et s'éloigna sans attendre de remerciements. Ailleurs, le même voyageur, ne possédant plus pour tout bien que la selle d'un cheval qui lui avait été volé, fut recueilli, hébergé par des femmes qui, après l'avoir fait coucher, se réunissaient pour chanter : « Les vents rugissaient et les pluies tombaient. Le pauvre homme blanc vint et s'assit sous notre arbre. Il n'avait point de mère pour lui donner son lait, point de femme pour lui moudre son blé. Ayons pitié de l'homme blanc, il n'a point de mère, etc. ».

Dans la même contrée, le voyageur français Raffenel fut traité de même par des négresses. « Elles s'étaient, dit-il, agenouillées autour de la natte sur laquelle je m'étais étendu, les unes m'éventant, d'autres me massant, d'autres me présentant du lait et des pistaches grillées. Leur chant, de plus en plus mélancolique, disait quelque chose comme ceci :

« L'homme blanc, qui vient de bien loin sur la mer, s'est arrêté ici.

« Il était fatigué, fatigué, parce qu'il avait marché sous le soleil.

« Il avait bien chaud et l'eau coulait à grosses gouttes de son front blanc ; il avait bien soif et bien faim.

« Prenez vos nattes les plus fines et étendez-les sous l'homme blanc pour qu'il y repose ses membres fatigués.

« Et notre maître nous a dit : Saisissez vos grands éventails ; dénouez vos pagnes et agitez-les sur la tête de l'homme blanc pour sécher les gouttes d'eau qui perlent sur son front.

« Prenez vos plus belles calebasses et remplissez-les jusqu'au bord du meilleur lait de mes vaches pour que l'homme blanc étanche la soif qui le dévore, etc. »

Les exemples du même genre abondent. Je ne puis que renvoyer à la *Sociologie* du docteur Letourneau qui en cite plusieurs. Ce qui n'empêche pas que les peuplades mêmes qui les fournissent ne fournissent en même temps des exemples exactement contraires. Chez les races peu cultivées la férocité coexiste facilement avec la bonté. Tout dépend du moment, de l'humeur présente, des circonstances. Comme les enfants et la plupart des femmes, les sauvages passent sans peine d'un extrême à l'autre. C'est cette variabilité qui marque l'infériorité de l'évolution, et c'est en partie à cause d'elle que le développement même des sentiments affectifs les meilleurs ne suffit pas à produire des civilisations réelles. Ils y aident certainement dans une large mesure, et il est bien certain que les races où ils sont le plus développés sont celles qu'il sera le plus facile d'amener à la pratique soutenue des vertus civilisées ; mais rien ne peut assurer ce progrès que la prédominance de la raison. Tant que celle-ci n'est pas entièrement maîtresse, le développement moral demeure incomplet.

La plupart des nations européennes semblent compter pour civiliser les sauvages sur la propagation des dogmes religieux. Les missionnaires catholiques et protestants se disputent sur toute la surface du globe l'honneur de vaincre la barbarie, et ils y réussissent également, c'est-à-dire également mal. Nous sommes, en effet, sur ce point, dupes d'un

préjugé et d'une illusion que les faits finiront bien par détruire.

Il est certain, en effet, que les nations catholiques et protestantes sont celles qui tiennent la tête de la civilisation; mais la question serait de savoir si cette supériorité vient de ce qu'elles sont catholiques ou protestantes. Les croyants s'empressent de déclarer qu'il ne peut y avoir aucun doute à cet égard. Mais les autres, ceux qui se donnent la peine d'étudier et de comparer les faits, ne manqueront pas de remarquer, non pas seulement que les principes essentiels des religions sont directement contraires à ceux dont le développement produit la civilisation moderne, malgré les efforts que font les religions pour dissimuler cette opposition, mais que les progrès de cette civilisation sont en raison inverse de ceux de ces mêmes religions, et que chez tous les peuples européens les hommes éclairés et qui mènent le mouvement sont précisément ceux qui sont le plus résolument hostiles aux dogmes régnants.

Et, en effet, les clergés des deux religions ont beau faire pour en cacher le vice originel, qui est celui de toutes les religions; toutes sont nées de l'ignorance primitive, et elles en gardent la marque indélébile. Quand l'homme, échappant à la vie purement bestiale, a commencé à tâcher de se rendre compte peu à peu des choses au milieu et sous l'empire desquelles il vivait, il s'est forgé naturellement des explications à la mesure et à la portée de son intelligence; et ces explications, il les a, en très grande partie, puisées dans ses rêves. Puis il a mis sous forme religieuse, c'est-à-dire anthropomorphique, ses terreurs, ses ignorances, ses espérances, ses haines et ses reconnaissances, ajoutant, retranchant, modifiant de génération en génération, et faisant de ces grattages et de ces replâtrages sans fin ces prétendus ensembles qui ne paraissent se tenir qu'à la condition qu'on accepte sans discussion et surtout sans réflexion toutes les affirmations théologiques.

Si encore les religions, toutes contraires qu'elles sont aux

nécessités de l'humanité, avaient au moins à leur actif un passé capable de faire illusion sur leur valeur civilisatrice ! Mais quel est l'homme aujourd'hui qui, après avoir étudié sérieusement l'histoire, ne voit avec une irrésistible clarté que les religions n'ont jamais été que des obstacles au développement intellectuel de l'humanité ? Et comment pourrait-il en être autrement quand il s'agit de doctrines qui commencent par substituer à la réalité des rêveries, par peupler le monde de fantômes auxquels elles prêtent bénévolement les ignorances, les passions, les égoïsmes des races qui les ont imaginées ?

A ceux qui prétendraient le contraire, il suffit de répondre ceci : il n'y a pas en Europe une civilisation que ne se soit faite en dehors et en opposition des dogmes essentiels du christianisme ; pas une science qui puisse se concilier avec eux. Il n'existe pas en Europe une nation qui n'ait été retenue plus ou moins longtemps dans la barbarie par la religion même qui prétend l'en avoir tirée, et qui soit arrivée à un sérieux et réel mouvement de civilisation autrement qu'en se dégageant, au moins en partie, du joug religieux.

Le trait particulier et vraiment caractéristique des religions, c'est la progression dans l'absurde. L'erreur des croyances primitives de l'humanité se comprend parfaitement : ce sont simplement des explications des choses où se reflète l'ignorance nécessaire des temps où elles se produisent. Cette ignorance, mère de l'anthropomorphisme, transforme naturellement en causes vivantes et volontaires toutes les forces naturelles et peuple de divinités le ciel, l'air et la terre. Le soleil, la lune, la lumière, la nuit, l'éclair, le nuage, le vent, le feu, etc., deviennent autant de puissances, autant de dieux distincts. C'est une philosophie des choses qui est erronée, mais non pas absurde, car elle est juste au niveau des croyances générales de l'humanité d'alors et de la puissance de ses facultés intellectuelles.

Mais à mesure que la science, fondée sur l'expérience et sur l'observation, renverse ces explications enfantines et

détruit ces divinités chimériques, les religions, par haine de ces lumières nouvelles, se réfugient dans l'inintelligible, dans l'impossible, aimant mieux s'enfoncer chaque jour plus avant dans l'absurde que de confesser l'erreur à laquelle elles doivent leur existence.

Ainsi pour prendre un exemple qui fasse bien comprendre la fatalité de cette dégénérescence des religions, de cette marche en arrière qui leur est imposée par leur essence même, suivons dans son évolution un des faits essentiels de presque toutes les grandes religions polythéistes.

La plupart ont, à un certain moment, considéré comme leur dieu suprême la lumière et la chaleur célestes, plus ou moins formellement identifiées avec le soleil.

Pour assurer le retour de cet astre sauveur, ses adorateurs faisaient chaque jour en son honneur, et avant son lever, un sacrifice où le feu jouait le principal rôle; et comme la lumière ne manquait jamais de paraître pendant ce sacrifice, dont les grandes lueurs semblaient monter au ciel quand on y versait du beurre fondu ou des liqueurs fermentées, on finit par s'imaginer que le feu de la terre allait là-haut soit pour réveiller l'astre lumineux, soit pour se transformer lui-même en soleil. En tout cas, l'identité de nature des deux feux ne pouvait manquer de frapper les esprits. Un troisième feu se manifestait de temps à autre dans les luttes de l'astre lumineux contre les nuages enfants de la nuit, au milieu des vents furieux, le feu de l'orage, l'éclair, distinct aussi par la place et l'apparence des deux autres, mais identique de nature.

C'était simple et facile à comprendre. Mais quand l'observation fit entrevoir que le soleil n'est autre chose qu'un globe enflammé autour duquel tournent les astres, que l'éclair est un résultat des lois naturelles de la physique et que dans tout cela il n'y a rien de divin, qu'a fait la religion plutôt que de renoncer à ses affirmations? Elle a fait des trois feux du ciel, de l'atmosphère et de la terre, trois dieux, trois personnes, à la fois triples et unes, et comme la chose

n'avait plus aucun sens, elle l'a d'autant plus impérieusement imposée à la croyance des fidèles.

Et voilà comment s'est formé le grand mystère de la sainte trinité, la pierre angulaire des religions chrétiennes.

Tous les mystères, tous les dogmes théologiques donneraient à l'analyse des résultats analogues.

Il est arrivé qu'à force de prodiguer l'absurde, le catholicisme a soulevé de vives protestations. Ainsi l'on sait que dans les religions anciennes il était de règle de mesurer la valeur des offrandes à la grandeur de la divinité qu'on invoquait ou à l'importance de la grâce qu'on lui demandait. Dans certains cas, des fidèles sacrifiaient jusqu'à leurs enfants.

Or, l'humanité se trouvant tout entière condamnée par le péché d'Adam et d'Ève, il fallut pour la racheter une victime d'une valeur exceptionnelle. Un homme ne pouvait suffire évidemment. Il fallait un dieu, le fils du Dieu tout-puissant. Pour apaiser le Père, c'est-à-dire pour le réjouir, on lui sacrifie son propre fils. Il en est si satisfait qu'il pardonne à l'humanité ses fautes antérieures, mais en même temps si irrité qu'il damne à jamais les Juifs.

On est ainsi amené à l'absurdité la plus incompréhensible: pour racheter le péché originel de la désobéissance inconsciente du premier jour, les hommes commettent le plus terrible des crimes imaginables, un déicide. Ne nous y arrêtons pas et voyons les suites.

Tout dans un dieu étant infini, les mérites d'un pareil sacrifice sont sans limites. Donc il doit non seulement purifier les crimes passés, mais tous les crimes futurs et possibles.

Le pape est sur la terre le représentant de Dieu. Au nom de ce Dieu, qui lui a remis tous ses pouvoirs, il peut disposer à sa guise de cette inépuisable réserve de mérites acquis pour toujours à l'humanité par le crime des Juifs. C'est ce qui a donné lieu au commerce des indulgences. Au seizième siècle il se trouva des gens dont la logique ne voulut pas aller jusque-là; ils se révoltèrent. C'est ce qu'on appelle la réforme.

Ils nettoyèrent leur religion de quelques-unes des absurdités qui les gênaient, et gardèrent les autres.

Cela parut être un progrès, et il ne manque pas de gens pour penser qu'en effet la civilisation a fait ce jour-là un gain considérable.

On peut le croire en effet, mais le contraire pourrait être soutenu sans trop de désavantage. Les nations protestantes ont en effet dans ce choix plus libre de leurs croyances trouvé un allégement considérable, mais aussi elles y ont trouvé des raisons de continuer à subir sans trop de révolte un état de choses, qui, sans être satisfaisant, était plus supportable. Les nations restées catholiques de nom sont au contraire arrivées assez vite à une situation morale telle qu'il leur parut à la fois impossible et de laisser leur conscience à la merci des absurdités énormes du catholicisme et de se satisfaire d'un palliatif aussi insuffisant que le protestantisme. Le résultat est que, aujourd'hui, trois siècles après le triomphe de la réforme, les nations les plus libres de l'esprit religieux sont précisément celles qui n'ont pas cru trouver dans les prédications de Luther et de Calvin le remède à toutes leurs misères morales.

On peut donc dire que la religion a pour caractère essentiel d'être absolument réfractaire au progrès. Plus on l'améliore, plus elle est funeste. C'est un de ces éléments absolument et radicalement mauvais qu'il faut rejeter sans hésitation.

De tout cela nous conclurons que, contrairement au préjugé qu'on pourrait dire classique, ce n'est pas du développement religieux qu'il faut attendre l'amélioration morale des hommes. L'expérience des siècles passés prouve précisément que la religion a surtout servi à justifier des persécutions, des cruautés et des massacres, qui sans elle ne se seraient jamais produits, ou qui auraient passé aux yeux de tous pour ce qu'ils étaient en effet, des crimes et des forfaits épouvantables.

Les vertus purement religieuses, abnégation, humilité,

mépris des affections humaines, haine de la famille, dédain des devoirs sociaux, etc., se reconnaissent toutes à cette marque qu'elles sont précisément en contradiction avec les nécessités de la civilisation, puisqu'elles ont pour but l'isolement, l'inaction, la préoccupation de la mort, la rêverie mystique, la recherche égoïste du paradis.

Quant à celles des vertus humaines et sociales que la religion prétend accaparer, telles que la pitié, la charité — *caritas generis humani*, disait Cicéron — la fraternité, elles existent en dehors d'elle, et l'on peut dire qu'elles n'existent que là, car le premier soin des religions, en s'en emparant, est de les dénaturer, de les corrompre. Elles ont réussi à ramener la pitié et la charité même à l'égoïsme, puisque pour le fidèle ces vertus ne sont plus que des moyens de plaire à Dieu et de gagner le paradis, et que l'amour des hommes pour eux-mêmes ne donne aucun droit aux récompenses divines.

En résumé, on peut donc dire que ceux des besoins affectifs qui, en dehors des soins nécessaires à la conservation de l'individu, prennent la forme purement égoïste, c'est-à-dire ceux qui opposent l'individu à ses semblables, comme le fait, sous des formes diverses, ce que l'on appelle spécialement l'égoïsme, sont par cela seul des obstacles à l'amélioration morale de l'humanité et, par la même raison, appartiennent particulièrement à un degré inférieur de l'évolution.

Quant aux autres, dont le caractère est contraire et qui aident à la communion morale des hommes, comme les affections de famille, la bonté, la pitié, etc., elles ont certainement une influence considérable sur le développement général, et elles supposent un degré beaucoup plus avancé dans l'évolution; mais nous voyons cependant, par l'exemple des races inférieures, qu'elles ne suffisent pas pour assurer à ceux qui les pratiquent une supériorité générale et constante.

Il est d'ailleurs un point qui mérite une attention très sérieuse, c'est que le sentiment, l'affection, les plus heureuses qualités du cœur peuvent par elles-mêmes être pres-

que aussi nuisibles qu'utiles, si elles ne sont pas réglées et tenues en bride par une force directrice qui n'existe que dans l'intelligence. Les exemples ne sont pas rares où, faute de cette direction supérieure, les vertus qui semblent par elles-mêmes les plus conformes à l'utilité sociale aboutissent à des résultats désastreux. Nous en avons cité des exemples, en particulier celui des Chinois, et il serait facile d'en trouver d'autres dans *la Sociologie* du docteur Letourneau (1).

(1) Les sentiments les plus louables en eux-mêmes deviennent très facilement des exagérations funestes. Le patriotisme se confond trop souvent avec une haine farouche de l'étranger, comme en certaines parties de l'Allemagne, ou en une infatuation ridicule, telle que le chauvinisme français. L'amour maternel, dans un très grand nombre de cas, comme l'amour, n'est qu'une forme aiguë de l'égoïsme, d'autant plus violente qu'il est dupe de lui-même et que la présence de l'objet aimé lui fait l'illusion de l'altruisme. La femme qui a perdu un enfant se fait en quelque sorte honneur de son chagrin; elle l'entretient, elle le prolonge, elle le couve, sans s'inquiéter si cette absorption en un souvenir n'est pas un simple égoïsme, qui sacrifie sans remords à lui-même le reste de la famille, le mari et les autres enfants, et laisse résolument de côté tous les devoirs réels, quand ce ne serait que celui de ménager sa santé. Le chagrin est une maladie morale que l'on doit, au contraire, combattre par tous les moyens. Il est possible qu'elle résiste aux remèdes, mais au moins doit-on pouvoir se rendre le témoignage qu'on a tout essayé. Au fond, qu'y a-t-il de plus niais et de plus cruel que d'aviver des douleurs qui réveillent nécessairement autour d'elles de tristes échos? Cette question mériterait de plus longs développements.

L'esprit familial est souvent aussi un esprit d'aveuglement, qui cause dans le monde une foule d'injustices et de crimes. L'homme qui a conscience de son devoir fait tous ses efforts pour s'élever au-dessus de ces faiblesses et pour échapper à tout ce qui peut obscurcir sa raison et fausser son jugement sur les personnes et sur les choses.

CHAPITRE XI.

L'ÉVOLUTION DANS LA MATIÈRE ORGANISÉE.

Supériorité morale des besoins intellectuels et sociaux.

Si nous nous plaçons à ce même point de vue pour étudier le besoin intellectuel, c'est-à-dire l'impulsion qui nous fait trouver un plaisir dans l'exercice réfléchi et volontaire de notre activité cérébrale, nous n'aurons pas à tâtonner longtemps pour trouver une conclusion. Il serait superflu d'aller sur ce point chercher jusque dans le détail des comparaisons entre l'animal et l'homme, l'enfant et l'adulte, le civilisé et le sauvage. La supériorité du besoin intellectuel sur tous les autres est tellement évidente qu'elle ne saurait être mise en doute que par ceux pour qui le besoin même n'existe pas. La comparaison ethnographique est du reste impossible sur ce point, par la raison bien simple que les sauvages n'éprouvent rien qui ressemble au besoin intellectuel. Cette lacune est la marque la plus sensible de leur infériorité.

Nous pourrions nous contenter de cette affirmation qui ne serait probablement pas contestée, s'il ne nous paraissait plus rationnel et plus conforme à l'esprit général de la publication dont ce volume fait partie d'ajouter le rappel sommaire de quelques-unes des raisons qui concourent à créer cette croyance générale que la supériorité intellectuelle résume et comprend toutes les autres supériorités.

Nous avons vu jusqu'à présent qu'une partie des besoins est commune au végétal, à l'animal, à l'homme sauvage et à l'homme civilisé ; ce sont les besoins nutritifs et génésiques. On peut même dire qu'ils s'accentuent à mesure qu'on descend l'échelle des êtres.

Il est donc assez manifeste que ces besoins ne supposent pas par eux-mêmes une évolution bien avancée. Les besoins sensitifs, c'est-à-dire ceux qui naissent de l'exercice des sens spéciaux, sont supérieurs aux précédents, puisqu'ils excluent les végétaux. Mais ils se distinguent en deux catégories : ceux qui se rapportent au goût et à l'odorat, et ceux qui dérivent de l'ouïe et de la vue. Les premiers, surtout ceux de l'odorat, sont très souvent plus développés chez les animaux que chez les hommes, et chez les enfants que chez les adultes. Mais il en est tout différemment des sens esthétiques, dont les besoins créent les arts et, par là même, exigent le concours de plusieurs facultés intellectuelles. On peut objecter, il est vrai, qu'un certain nombre d'animaux, surtout des oiseaux, aiment la musique et chantent; que plusieurs même ont quelque sentiment de la beauté et recherchent les couleurs éclatantes. Mais ces exceptions en somme sont rares, et comme, d'un autre côté, elles ne se rencontrent pas parmi les animaux les plus intelligents, il nous faut bien admettre que cette supériorité toute spéciale d'un ou deux sens ne constitue pas une supériorité réelle au point de vue de l'évolution générale, tout en marquant un degré plus élevé que les seuls besoins nutritifs.

Nous arrivons aux besoins affectifs, qu'on est habitué à faire entrer pour une si grande part dans la constitution morale de l'humanité, et qui, par là même, sembleraient lui appartenir par privilège spécial. C'est une erreur complète. Les besoins affectifs, sans être aussi essentiels à la vie animale que les besoins nutritifs, se retrouvent cependant — quelques-uns du moins, les plus simples — chez un grand nombre des animaux supérieurs avec un développement égal à celui qu'ils atteignent chez les hommes. Les personnes qui ont observé les mœurs des animaux citent une foule de traits qui montrent qu'ils éprouvent non seulement des sentiments simples et égoïstes comme la crainte, la colère, la haine, mais des sentiments infiniment plus compliqués, tels que l'orgueil, la pitié, la reconnaissance, l'affection. On sait

jusqu'où va ce dernier sentiment chez le chien. Il n'y a que certains nègres qui puissent sur ce point rivaliser avec lui.

Les besoins affectifs, même très développés, sont donc conciliables avec un degré inférieur de l'évolution. Il faut ajouter une autre observation non moins probante, c'est qu'en général les besoins affectifs sont beaucoup plus exigeants dans la jeunesse que dans l'âge adulte, et chez la femme que chez l'homme. On a même remarqué que l'éducation intellectuelle les affaiblit sensiblement, et cela se conçoit facilement. L'immobilité répugne à l'homme, et son bonheur consiste essentiellement dans l'excitation de l'activité vitale. Cette excitation résulte de la satisfaction des besoins nutritifs, sensitifs, affectifs, intellectuels. Les premiers sont surtout développés chez les natures grossières qui sont incomplètement dégagées de l'animalité primitive; les seconds, chez les personnes en qui certains sens ont une délicatesse et des exigences particulières; les troisièmes, qui ne sont autre chose que le besoin d'impressions et d'émotions dont la variété ravive sans cesse la sensation de l'activité cérébrale, s'affaiblissent presque nécessairement quand ce besoin de diversité et pour ainsi dire de rénovation trouve une satisfaction plus certaine et plus durable d'un autre côté, par l'exercice direct des facultés intellectuelles.

Or cette substitution de l'activité intellectuelle à l'activité affective est toute spéciale à l'homme. Chez les animaux le besoin affectif peut, en certaines occasions, faire taire le besoin nutritif, mais l'homme est le seul chez qui le besoin intellectuel puisse se développer jusqu'à dominer tous les autres. C'est la marque propre de sa dignité et en même temps la preuve de la supériorité morale du besoin intellectuel.

Ce n'est pas à dire que les animaux n'aient pas d'intelligence, bien loin de là; mais, outre que, chez ceux mêmes qui sont au rang le plus élevé, les facultés intellectuelles sont infiniment moins développées que chez l'homme, il faut bien remarquer que, si tous emploient leur intelligence à se

procurer la satisfaction de leurs besoins nutritifs et affectifs, aucun n'use de son intelligence en vue d'un besoin intellectuel spécial. Ce besoin, ils ne l'éprouvent pas, non plus que les races sauvages, et l'intelligence pour eux n'est jamais qu'un instrument, dont l'usage est subordonné à des nécessités qui ne se rapportent pas à l'intelligence elle-même. Ils font des raisonnements plus ou moins ingénieux pour se procurer leur nourriture, pour défendre leur vie, pour manifester leurs sentiments, leurs désirs, leurs craintes, leur colère, leur affection ; mais jamais on n'a vu un animal réfléchir et méditer en vue de solutions générales et en dehors d'un but immédiat à atteindre.

Voilà donc un premier point acquis. Le besoin intellectuel ne se produit qu'au degré le plus élevé de l'évolution, chez l'homme adulte et civilisé. Il est donc la preuve irrécusable de notre supériorité au point de vue de l'évolution, et par conséquent nous pouvons dire que notre perfection dépend, pour la plus grande partie, de la satisfaction que nous donnons à ce besoin. Cela suffit du moins pour marquer la direction générale que nous devons imprimer à notre activité, s'il est vrai que le développement le plus complet possible dans le sens de l'évolution normale doive être le but de cette activité.

La sociabilité, qui est si développée chez un certain nombre d'insectes et d'animaux et qui se montre d'assez bonne heure chez l'homme, même sauvage, ne paraît pas par elle-même, au premier aspect, un fait assez considérable ni assez particulier au point de vue de l'évolution, pour que nous en fassions un attribut supérieur même à l'intelligence, comme il semblerait résulter de la place que nous donnons à l'étude de cette faculté.

Telle n'est pas non plus notre pensée. La sociabilité, par elle-même, est surtout une résultante de la concordance des besoins. Cette impulsion, qui porte les animaux de même nature à se rechercher et à se réunir, s'explique, se fortifie et se transforme en un instinct persistant, grâce aux avan-

tages qui résultent pour eux de ce groupement. Mais après avoir été effet, elle devient cause ; et l'on peut dire qu'elle est une des conditions essentielles du progrès social.

Sans elle la civilisation ne serait pas possible, mais ce serait lui attribuer une importance exagérée que de s'imaginer qu'à elle seule elle puisse faire la civilisation. Les fourmis, les abeilles, les moutons, les éléphants, les chiens, les loups, les singes, les chevaux, les bisons, les castors sont des animaux sociables, tout autant que l'homme ; ce ne sont pas des animaux civilisés ; leur sociabilité ne prouve pas une incontestable supériorité d'évolution. Nous voyons même que ceux chez qui cette sociabilité fait partie d'un ensemble de sentiments affectifs très généreux, et qui à ces privilèges ajoutent celui d'une intelligence relativement très développée, tels que les chiens par exemple, n'en demeurent pas moins à un degré bien éloigné du développement que peut atteindre l'humanité.

Pourquoi ? parce que, grâce à la prééminence intellectuelle de l'homme, la sociabilité prend chez lui un caractère tout spécial, qui en fait un des moteurs les plus efficaces du progrès social. Nous ne nous contentons plus de rechercher égoïstement la société de nos semblables à cause de la protection et des avantages de toutes sortes qu'elle nous assure. La sociabilité, transformée et élevée progressivement à son plus haut degré par un mélange croissant, d'abord avec les sentiments, puis avec les idées de patrie, de justice, de solidarité, devient un perpétuel excitant à la recherche souvent passionnée des conditions dont le concours peut être le plus propre à produire l'amélioration matérielle et morale des sociétés humaines.

Considéré à ce point de vue, le besoin social devient une des manifestations les plus généreuses, les plus fécondes et les plus élevées du progrès intellectuel de l'humanité. C'est pour cette raison que nous l'avons classé après le besoin intellectuel, bien que, en réalité, la place de la sociabilité, considérée en elle-même, soit parmi les besoins affectifs.

Et, en effet, si la sociabilité n'entraîne pas nécessairement l'application formelle des idées de solidarité, de justice, d'égalité, de réciprocité, puisque nous la voyons résider chez les animaux et chez les sauvages sans ce cortège des idées civilisatrices, elle en est du moins un facteur important, par cela même qu'elle contribue à créer le niveau moral dans lequel seul elles peuvent naître et se développer. Sans doute il y faut en plus l'intelligence qui adapte la manière d'être et d'agir à ce milieu et l'adapte d'autant plus exactement que cette intelligence est plus complète et plus réfléchie ; mais si les hommes n'avaient pas commencé à vivre ensemble, s'ils n'avaient pas formé des groupes, il est bien clair qu'il n'y aurait pas de place dans le monde pour la justice et la solidarité, puisque ce sont les vertus qui méritent par excellence le nom de vertus sociales. La justice exprime un rapport entre deux individus au moins, la solidarité suppose des relations encore plus étendues. En dehors de la société il n'y a plus ni droit ni devoir. L'homme peut bien encore manifester certaines énergies morales, certaines vertus individuelles telles que la patience, le courage, mais il n'y a plus à s'inquiéter de déterminer pour lui des limites d'action qui ne sauraient exister en dehors de la société. La morale individuelle, égoïste, subsiste en ce sens que, l'individu isolé continuant à aspirer au bonheur compatible avec cette situation, il reste toujours à chercher et à déterminer la meilleure méthode d'accommoder ses efforts à ce but. Mais la morale dans ce cas se réduit à une hygiène physique et intellectuelle.

Il n'est pas besoin d'en dire davantage pour faire comprendre l'importance de la sociabilité. Mais tout ne se borne pas là.

Pourquoi l'homme éprouve-t-il le besoin social ? Quel est son but en se réunissant à ses semblables ? Évidemment d'augmenter son bonheur. Ce qu'il veut, c'est d'être le plus heureux possible, et il recherche la société des autres hommes dans l'espoir de satisfaire ce désir.

Mais si cette société devait toujours tromper son espoir, il est bien clair qu'il finirait par cesser de la rechercher. La sociabilité, comme toutes les autres vertus, n'est donc, dans le principe, qu'une extension, une transformation de l'égoïsme, c'est-à-dire du désir inhérent à la condition humaine d'accroître le bonheur par la satisfaction des besoins.

Mais par la même raison, si l'homme éprouve le besoin social, il éprouve surtout celui d'avoir autour de lui le milieu social le plus capable de lui assurer les joies qu'il recherche. Il est donc naturel et nécessaire que chaque homme en société s'efforce tout d'abord de faire servir ses associés à son avantage personnel. Les plus forts y réussissent et contraignent les faibles à travailler pour eux, à se sacrifier pour ceux qui sont devenus leurs maîtres. Là est l'origine simple et brutale de tous les despotismes, des tyrannies, des monarchies, des oligarchies, des aristocraties et des plouto craties.

Mais même dans cette perversion des conditions sociales, le progrès ne s'est pas arrêté complètement, parce que le fait seul d'une réunion en société a, peu à peu, amené les troupeaux des subordonnés à une compréhension plus ou moins vague, à une pratique plus ou moins intermittente des nécessités morales de l'association. Les plus forts ont bien pu réduire les autres à une sorte de servitude, mais ces autres abaissés à cette égalité de misère ont été amenés, par la communauté des intérêts résultant de la communauté des souffrances, à comprendre que, en dehors de l'obéissance au maître, le meilleur pour eux était de se résigner pour tout le reste à la réciprocité. C'est ainsi que s'est établi le niveau social dont la longue persistance a habitué les hommes à accepter, en principe du moins, l'égalité comme point de départ de la morale, comme mesure des droits et des devoirs.

Mais à cette idée s'en est jointe une autre, qui a fini par naître de l'expérience des siècles, c'est celle de la solidarité. L'idée est encore bien neuve, et elle est assez mal comprise

du grand nombre; mais cependant on commence à entrevoir que chacun a intérêt au bonheur des autres ; qu'il est utile à l'individu d'avoir des associés riches, intelligents, heureux et bien portants. C'est le bouleversement de tous les anciens préjugés, d'après lesquels le bonheur des uns ne pouvait s'acquérir qu'aux dépens de celui des autres ; mais la chose pourtant commence à devenir assez claire pour qu'il soit difficile de ne pas la voir. Ceux même qui ne sont pas encore arrivés à la conception bien nette de l'effet nécessaire des actions et réactions sociales ont du moins un sentiment assez vif de la nécessité d'unir leurs efforts pour améliorer les conditions communes de l'association ; et ce sentiment, qui se développera rapidement, produira certainement un idéal moral nouveau, où le besoin social — et j'entends par là non seulement le besoin de la société, mais surtout le besoin d'une société aussi perfectionnée que possible — tiendra nécessairement le premier rang. C'est là la signification de tout ce mouvement contre l'individualisme capitaliste, où les esprits bornés ne voient qu'une agitation désordonnée et funeste ; c'est à cela qu'aboutira ce socialisme dont les manifestations intermittentes, encore mal réglées, parfois absurdes, troublent la quiétude de ceux qui n'éprouvent d'autre besoin que de s'endormir dans leur fromage.

C'est de ce socialisme bégayant que sortira, plus prochainement peut-être qu'on ne se l'imagine, une science nouvelle et une morale solidaire qui transformeront toutes les institutions et produiront un monde nouveau (1). Un jour

(1) Nous ne saurions trop admirer la sévérité morale que le monde conservateur apporte dans ses jugements à l'égard du socialisme militant et des ouvriers qui prennent part à cette lutte. Il ne cesse de s'étonner que ces hommes, que les monarchies et les aristocraties ont tenus systématiquement dans l'ignorance et dans la misère, n'aient pas toutes les lumières, toutes les vertus, toute la patience qui lui manquent à lui-même. C'est précisément ce manque de lumières, de vertus et de patience qui démontre la nécessité des réformes, puisqu'il met en évidence les vices des institutions antérieures. Si le despotisme et l'égoïsme des classes dirigeantes produisaient les vertus

viendra, et bientôt, où il faudra, sous peine de mort, que l'économie sociale et la politique se mettent d'accord avec la morale, c'est-à-dire avec l'utilité générale. On reconnaîtra qu'il est injuste et funeste que les institutions et les lois de la république continuent à perpétuer sous une forme nouvelle, mais non moins désastreuse, les privilèges que les hommes de la Révolution avaient cru abattre. Il faut que l'égalité qui est dans les mots passe dans les choses.

que précisément ils ont pour effet de rendre impossibles, c'est alors que les réformes seraient inutiles et que les ouvriers seraient mal venus à réclamer le changement d'institutions aussi bienfaisantes. Dans une société qui a été soumise pendant dix siècles à la toute-puissance de la monarchie et du catholicisme, il est singulièrement imprudent, de la part des monarchistes et des catholiques, d'arguer des infirmités morales et intellectuelles des générations qu'ils ont faites. Tous leurs arguments se retournent contre eux. Plus ils démontreront que les classes qui souffrent des institutions de la société actuelle sont misérables, ignorantes, immorales, plus ils prouveront par le fait la nécessité de changer l'organisation et la civilisation qui ont produit de pareils fruits; plus ils rendront manifeste l'urgence de remplacer la monarchie par la république — j'entends la république avec ses conséquences logiques; — plus ils rendront impardonnable leur entêtement à vouloir faire revenir les temps où ils avaient le pouvoir dont ils ont si mal usé.

L'arbre doit être reconnu à ses fruits, dit une autorité que font profession de respecter les ennemis du socialisme moderne. Quels fruits a produits le régime monarchique et religieux qui a pesé sur la France durant plus de mille années? Il n'y a que les ignorants et les gens de mauvaise foi qui puissent se faire illusion à cet égard.

CHAPITRE XII.

Hiérarchie des besoins au point de vue du plaisir et de la souffrance et de leur influence sur la civilisation.

Le besoin est pour l'animal et surtout pour l'homme un fait de conscience. Il se révèle par une souffrance d'abord peu sensible, mais qui s'accroît, à mesure que tarde la satisfaction. Cette souffrance, dès qu'elle arrive à être consciente, a pour effet immédiat le désir de la faire cesser en satisfaisant le besoin qui l'a causée. Le désir à son tour stimule l'intelligence et l'incite à la recherche du moyen de mettre fin à cette situation douloureuse.

Quand ce moyen est trouvé et employé, non seulement la douleur disparaît, mais elle fait place à une impression de plaisir.

Cela est vrai de tous les besoins sans exception. C'est donc un fait absolument général ; c'est pourquoi l'homme, comme tous les animaux, emploie tout ce qu'il a de force et de puissance physique et intellectuelle à chercher la satisfaction de ses besoins, c'est-à-dire que sa vie se passe dans un effort constant à la poursuite du plaisir. Or la succession prolongée des plaisirs constitue le bonheur.

La recherche du bonheur, voilà donc la loi naturelle et primordiale de tous les êtres vivants, de tous les hommes comme de tous les autres animaux.

On voit ce que vaut, au point de vue des faits, l'affirmation des métaphysiciens idéalistes qui prétendent que la vertu est d'autant plus parfaite qu'elle s'inspire d'un désintéressement plus complet, et que la loi de l'homme doit être de rechercher et d'aimer le bien absolu en soi, sans consi-

dérer les conséquences qui peuvent en résulter pour lui-même.

Ce qui revient à dire que l'homme doit s'intéresser à ce qui ne l'intéresse pas et se désintéresser de ce qui l'intéresse, ou, si l'on préfère cette autre formule, que la loi suprême de son activité est d'agir sans tenir compte des mobiles naturels de l'action. C'est ainsi qu'on arrive à établir une contradiction entre le désir et la volonté, le désir étant l'impulsion naturelle qui nous pousse à la satisfaction de nos besoins réels, et la volonté intervenant pour substituer à ces besoins réels des abstractions et des entités de fantaisie.

Nous avons déjà insisté sur ce côté de la question morale; il suffit de le rappeler ici en passant.

Il est établi par l'observation des faits que la règle des actions de l'homme, loin d'être le désintéressement, est toujours la recherche des moyens de satisfaire ses besoins, c'est-à-dire d'éviter ou de finir la souffrance et de se procurer par là un plaisir.

L'homme est-il donc un animal purement égoïste, comme l'ont prétendu un certain nombre de philosophes ? C'est sur ce point qu'il importe de nous entendre.

Il est clair que la satisfaction du besoin nutritif est purement égoïste. Nous avons faim, nous mangeons ; nous avons soif, nous buvons. Il est difficile de trouver ce qu'il peut y avoir d'altruisme dans des opérations de ce genre. Mais les plaisirs qui résultent de la satisfaction de nos besoins sont-ils tous de même nature et entraînent-ils des résultats identiques? Loin de là. Il est vrai que le besoin sexuel est par lui-même simplement égoïste, car nous voyons par l'exemple de toutes les races sauvages que l'homme primitif s'inquiète uniquement de sa satisfaction personnelle et s'occupe fort peu du reste. La femme est son esclave, et l'enfant est plus ou moins complètement abandonné aux soins de la mère, jusqu'à ce que le sauvage soit devenu assez intelligent pour comprendre l'utilité de garder autour de lui le troupeau humain dont il est le père.

Mais ce besoin brutal s'affine avec le temps chez les races les plus civilisées, et surtout chez les individus dont l'évolution est la plus complète. Le besoin purement sexuel se complique chez eux d'un sentiment particulier qui en transforme le caractère. Ce sentiment est un sentiment affectif qui exige, pour être satisfait, que cette satisfaction soit partagée. L'homme, dans ces conditions, a besoin que le désir qu'il éprouve soit égal chez la femme ; l'appétit brutal et égoïste de la nature grossière se métamorphose en une sorte d'égoïsme plus large, plus compréhensif, l'égoïsme à deux, qui est déjà une sorte d'altruisme. Ce sentiment, c'est l'amour, l'idéalisation de l'appétit sexuel.

Ajoutons à cela que le besoin sexuel peut encore se compliquer d'une sorte d'amour anticipé pour l'enfant à naître, ce qui lui ajoute une teinte plus prononcée d'altruisme.

Cette idéalisation des besoins se produit même pour les besoins les plus strictement individuels, tels que les besoins nutritifs. Tandis que le sauvage taciturne engloutit voracement, comme l'animal, sans même le goûter, l'aliment nécessaire à sa réfection, l'homme civilisé ajoute à cette opération essentielle certaines délicatesses de goût et d'odorat, qui en font un plaisir pour ses sens plus développés. Mais ce qui est surtout remarquable, c'est la répugnance qu'a l'homme civilisé à manger et à boire seul. La plupart mangent en famille, éprouvant une joie particulièrement délicate à associer les êtres qu'ils aiment à la satisfaction de ce besoin ; les autres, ceux que les circonstances condamnent à vivre hors de leur famille, trouvent un plaisir du même genre à s'asseoir à des tables communes où ils rencontrent des amis ou du moins des visages connus. Ainsi s'atténue ce qu'il y a d'égoïste dans la satisfaction des besoins les plus individuels.

Les besoins sensitifs, dont la satisfaction consiste dans l'exercice des sens spéciaux, n'ont pas évidemment par eux-mêmes un caractère social bien prononcé, surtout en ce qui concerne particulièrement le goût et l'odorat. Si l'on consi-

dère l'ouïe et la vue, les plaisirs qui en résultent donnent lieu à quelques observations qui ont leur importance. Ces résultats sont les arts, la parure, tout ce que nous avons l'habitude de comprendre dans le domaine de l'esthétique. Il est bien vrai que l'homme qui chante ou fait de la musique pour exprimer le trop plein de son émotion, et celui qui combine des lignes et des couleurs pour donner à ses nerfs optiques — et à son imagination — la satisfaction qu'ils demandent, n'ont pas nécessairement à s'occuper de savoir s'ils ont ou auront des auditeurs et des spectateurs. Il peut se faire sans doute qu'ils se livrent à ces exercices uniquement pour leur plaisir personnel. Dans ce cas, il est manifeste que la satisfaction du besoin sensitif est absolument égoïste. Mais en fait cela est extrêmement rare. La plupart du temps, grâce, soit à l'instinct de sociabilité qui se développe rapidement au fond de la nature humaine, soit à cet autre instinct qui nous porte à désirer les applaudissements, et qui est si développé chez les artistes, le besoin sensitif ne se satisfait pleinement que s'il associe à sa satisfaction une galerie plus ou moins nombreuse. La préoccupation du public entre donc pour une part — souvent même trop considérable — dans le plaisir que se fait à lui-même l'artiste par la création de son œuvre.

Quelle que soit du reste son intention, cette œuvre reste, et grâce à l'identité des organismes humains, elle permet à tous les hommes arrivés à peu près au même développement, d'y trouver des jouissances analogues à celles qu'y a trouvées l'artiste lui-même.

Les besoins sensitifs, tout en étant égoïstes par leur essence, prennent donc un caractère différent et contribuent de plus en plus au bonheur général en s'associant au progrès de la civilisation qui revêt nécessairement un caractère de plus en plus social à mesure qu'elle se complète.

Parmi les besoins affectifs, il importe d'établir une distinction fondamentale. Les uns sont égoïstes, tels que l'amour de soi-même, qui se manifeste par la crainte, la

colère, la haine, l'orgueil, l'ambition, etc.; d'autres sont avec ceux-ci en contradiction absolue, tels que la sociabilité qui produit l'amitié, l'amour, l'affection, la reconnaissance, la pitié, l'admiration, la bienveillance, etc. Quel est de ces deux groupes de besoins celui dont la satisfaction produit le plus de bonheur aux individus et aux groupes ? La réponse est un lieu commun oratoire, dont on abuse peut-être dans les traités de morale destinés aux enfants. En effet, il n'est pas manifestement vrai que parmi les hommes les bons soient toujours et nécessairement plus heureux que les méchants. Si même on s'arrêtait aux apparences, il pourrait arriver que l'on fût amené à une conclusion toute contraire. Les égoïstes, toujours prêts à sacrifier les droits des autres à ce qu'ils considèrent comme leurs propres intérêts, ne paraissent pas les moins bien armés dans la lutte pour l'existence. A force de tendre uniquement leur esprit vers la satisfaction de leurs besoins et de leurs fantaisies sans jamais se laisser détourner par aucune considération de justice ou de sentiment, ils ont bien des chances pour mettre la main sur les avantages matériels qu'ils convoitent avant tout. Dans cette chasse à la richesse, au pouvoir, à la jouissance, ils n'ont rien qui embarrasse leur marche, puisque les considérations de droit et d'humanité leur sont également indifférentes et qu'ils sont allégés de tout scrupule.

Il semble donc que le plus court et le plus sûr chemin pour arriver au bonheur soit de ne tenir aucun compte de celui des autres.

Et cependant consultez les hommes qui n'ont jamais pu se décider à passer sur le ventre de leurs semblables pour s'ouvrir un chemin vers les sommets ; ceux qui à leurs propres douleurs ajoutent les tristesses des misères d'autrui ; dont le cœur est ainsi fait qu'ils souffrent autant du malheur de leurs semblables que des calamités qui n'atteignent qu'eux-mêmes, et qui à ce fardeau des infortunes particulières joignent une sensibilité toujours éveillée aux déplorables conséquences qu'entraînent pour la multitude les imperfec-

tions et les vices de notre organisation sociale ; demandez-leur ce qu'ils pensent des monstrueux privilèges qui paraissent attachés à la pratique raisonnée de l'égoïsme, vous n'en trouverez peut-être pas un qui soit disposé à changer sa condition contre celle de ses heureux rivaux.

Il y a donc une compensation attachée à cette infériorité apparente des sentiments bienveillants, comme moyen de parvenir. Cette compensation, c'est le bonheur intime et secret qui résulte naturellement du sentiment de la sociabilité, de l'attachement de l'homme à ses semblables, de l'affection de ses proches, de l'estime de ses amis et de soi-même, de la conscience qu'il a d'être par là même plus près de la perfection humaine que le froid et sec égoïste, condamné à n'éprouver jamais que les joies grossières qui résultent de la satisfaction des besoins inférieurs, c'est-à-dire de se contenter en toutes choses des apparences du bonheur.

Remarquez bien d'ailleurs qu'il est très rare que ces apparences mêmes suivent l'égoïste jusqu'au bout. L'égoïsme, par son mépris des droits et des sentiments humains, sème naturellement autour de lui tous les sentiments mauvais. Il éveille et arme contre lui les égoïsmes rivaux. Les colères, les haines, les mépris s'amassent et, dans les luttes qu'elles suscitent, il n'y a pas de raison pour que la victoire revienne toujours à celui qui la mérite le moins.

S'il n'a pas le souci poignant des douleurs d'autrui, il n'a pas la joie intime et profonde de prendre part aux bonheurs de ceux qui l'entourent. Tandis que l'homme bon crée pour ainsi dire autour de lui, par la sympathie qu'il inspire, un monde meilleur que le monde réel, l'égoïste aboutit au résultat contraire.

Enfin l'égoïsme est toujours la marque d'une infirmité intellectuelle qui finit presque fatalement par se perdre dans une impasse. Voyez dans ces derniers temps ce que sont devenus chez nous les deux ou trois hommes qui paraissaient appelés à la gloire immortelle d'avoir enfin sauvé la France des conséquences de ses ignorances et de ses désastres. Au

moment où il semblait que l'avenir leur appartînt sans conteste, qu'ils n'avaient qu'à tendre les mains pour saisir le pouvoir, et inscrire à jamais leurs noms aux plus hauts sommets de l'histoire, tout leur a échappé, tout s'est abîmé devant eux, et ils se sont trouvés entraînés dans une de ces chutes profondes dont ne se relèvent pas les hommes politiques, et cela par la seule raison qu'au lieu de marcher sincèrement, honnêtement devant eux à l'accomplissement de la tâche que leur imposait le salut de la patrie, ils ont voulu profiter de l'occasion pour satisfaire leur orgueil et pour substituer aux nécessités tragiques d'une révolution incomplète les calculs mesquins de leurs ambitions personnelles. Nous en avons vu plus d'un, depuis 1870, à qui il aurait suffi d'un peu d'honnêteté pour se placer au même rang que Washington, mais qui, faute d'une élévation suffisante de sentiments, n'ont vu du pouvoir que les petits côtés et se sont perdus par cette infériorité d'âme et d'intelligence.

J'ai pris mes exemples parmi les hommes qui ont occupé les plus hautes situations, parce que cela même les rend plus éclatants, mais des conséquences identiques se produisent dans la vie privée. Les mêmes causes entraînent les mêmes effets à tous les étages de la vie sociale; et il n'y a pas à s'en étonner, puisque partout les besoins, les sentiments, les passions sont les mêmes.

Il faut d'ailleurs considérer ceci : c'est que si les sentiments de bienveillance n'assurent pas toujours le bonheur de ceux qui les mettent en pratique, cela tient uniquement à ce qu'ils se heurtent chez un trop grand nombre d'autres personnes à des sentiments tout contraires. Supposez un état social ainsi constitué que tous les intérêts y soient concordants et une population arrivée à un degré de perfection tel que l'orgueil, la colère, la haine, la jalousie, l'envie, la cupidité, l'ambition, etc., lui soient inconnus; il est bien manifeste, n'est-ce pas, que le règne de la bienveillance universelle de tous les citoyens les uns pour les autres aurait

pour conséquence de contribuer pour une large part au bonheur général.

Faites la supposition contraire. Le déchaînement de tous les égoïsmes sous leurs mille formes produira nécessairement une série indéfinie de ruines, de désastres, de misères de toutes sortes.

Il n'y a donc pas d'hésitation possible sur la conclusion.

Est-il bien nécessaire maintenant d'aller chercher de nouveaux arguments dans l'ethnographie, de montrer que dans toutes les parties du monde le bonheur des hommes s'accroît dans une proportion constante à la somme croissante des sentiments altruistes qui entrent dans l'ensemble de leur civilisation, tandis que la préoccupation exclusive des besoins individuels entraîne fatalement les plus tristes conséquences? Il suffit pour cela de comparer, comme nous l'avons déjà indiqué dans le chapitre VIII de la troisième partie, les races inférieures, où prédominent sans contrepoids les besoins nutritifs, les plus égoïstes de tous, avec celles où la civilisation est arrivée à secouer dans une certaine mesure cette tyrannie abrutissante, de manière à faire une place aux sentiments d'un ordre plus élevé. Mettez d'un côté les Australiens, les Buschmen, les Pécherais ; en face d'eux placez les Américains des États-Unis, les Français, les Anglais, un peuple quelconque de l'Europe occidentale. Quel est l'homme intelligent qui, appelé à choisir entre la condition des premiers et celle des autres, hésiterait un moment? Or d'où vient que les Européens sont plus heureux que les tribus sauvages, si ce n'est que, ayant plus de facilités pour satisfaire leurs besoins nutritifs, ils ne sont pas, comme les Mélanaisiens, forcés d'employer toute leur vie, de dépenser tout ce qu'ils ont de force et d'intelligence à la recherche des aliments nécessaires et, quand ils rencontrent quelque maigre gibier, de se le disputer entre eux, avec la perspective pour les vaincus d'avoir à tuer leurs femmes et leurs enfants pour assouvir leur faim ? C'est parce qu'ils ne sont plus soumis à l'obsession de ce souci que les Européens ont vu se dévelop-

per en eux ceux des besoins affectifs dont la tendance est précisément d'établir entre les hommes des sentiments d'amour et de fraternité, et dont la progression, servie par l'entrecroisement progressif des intérêts de tout ordre, nous permet d'espérer qu'un jour viendra où les mauvais instincts, n'ayant plus même le prétexte d'une apparence d'utilité, finiront par disparaître.

Mais comment là civilisation européenne est-elle arrivée à éliminer, dans une certaine mesure, qu'il ne faut cependant pas exagérer, les causes qui jettent en des luttes perpétuelles les individus et les tribus des races inférieures?

Par une application constante des plus vives intelligences à chercher les moyens les plus efficaces de soustraire l'homme à l'abêtissement des besoins nutritifs; par une infatigable recherche de la meilleure organisation des sociétés; par un ensemble de lois destinées à protéger les droits de chacun contre les convoitises inévitables; par le soin d'ouvrir au plus grand nombre possible les sources d'instruction qui leur permettent de donner leur maximum d'utilité privée et sociale; enfin en associant dans une mesure plus ou moins complète la population tout entière à la conduite des affaires publiques, à la confection des lois, au gouvernement de la nation.

Il reste sans doute fort à faire avant d'atteindre à la limite même de ce qui est actuellement possible. Le progrès se heurte de toutes parts à des obstacles élevés par l'accumulation des égoïsmes individuels et des égoïsmes de classes, qui se mettent en travers de toutes les réformes. Les privilèges plus ou moins inconscients qui ont trouvé moyen de persister à travers quatre révolutions se coalisent pour barrer les chemins par lesquels les amis de la justice et de l'égalité s'efforcent de faire passer les idées qui leur paraissent les plus capables d'accélérer la marche en avant et leur opposent des barrières d'autant plus puissantes que les ennemis du progrès sont pour la plupart convaincus qu'en défendant les institutions qui ne profitent qu'à eux

seuls, ils défendent les intérêts de la société tout entière.

Malgré cela les besoins intellectuels deviennent de jour en jour plus exigeants. Chacun cherche, fouille, invente. Une foule d'idées se font jour, sous des formes souvent étranges, mais qui, peu à peu débarrassées de la gangue de préjugés ou d'erreurs qui les enveloppe et empêche d'en reconnaître la valeur, finiront par s'imposer à l'avenir et assureront la prospérité matérielle et morale des sociétés qui sauront en comprendre la portée.

Or, dans le domaine intellectuel, la lutte ne peut qu'être féconde. Il ne s'agit pas ici du partage d'une proie, comme dans les luttes des sauvages. Dans l'ordre des choses de l'intelligence, le partage ne diminue pas la part de chacun ; ici le fonds est inépuisable, et la même idée peut appartenir à cent millions d'hommes aussi bien qu'à un seul, sans que le trésor de chacun se trouve diminué ; tout au contraire, son efficacité pour le bonheur général croît en proportion géométrique du nombre de ceux qui la font sienne.

Le besoin intellectuel a donc pour caractère essentiel de n'avoir jamais à chercher ses satisfactions aux dépens d'autrui et, par conséquent, de ne jamais susciter de compétition égoïste, sauf le cas où des despotes imbéciles élèvent la prétention insensée de fixer une limite aux efforts intellectuels de l'humanité et s'arrogent le droit de fixer à jamais la formule des idées au-delà desquelles ils interdisent aux hommes de porter leurs recherches. Mais il est bien visible que ceci est en dehors du domaine purement intellectuel; au fond et souvent même sans s'en douter, ces interprètes infaillibles des vérités éternelles obéissent moins à la pensée de défendre la vérité elle-même qu'à celle de protéger des institutions et des privilèges attachés au maintien des croyances établies et que menacerait la démonstration de doctrines nouvelles.

Laissons donc de côté ces égoïsmes, dont l'intervention criminelle entrave le progrès des civilisations et fait dévier la marche naturelle des idées; bornons-nous à constater

que, par son origine comme par ses résultats propres, le besoin intellectuel est tout à fait en dehors des compétitions égoïstes, et que l'effet naturel et nécessaire du développement des esprits est de concourir largement et infiniment plus que tout autre facteur au progrès de l'évolution, à l'amélioration de toutes les conditions sociales et, par conséquent, au bonheur de tous.

Pour nous résumer, qu'avons-nous vu jusqu'à présent? En parcourant les différents stades de la vie individuelle et collective de l'homme, comparé au végétal et à l'animal, nous avons constaté les faits suivants :

1° L'homme est ainsi constitué que la vie tout entière n'est pour lui qu'une succession de besoins dont il cherche perpétuellement et uniquement la satisfaction. Par conséquent, tous ses efforts n'ont qu'un but : éviter la souffrance qui résulte de la persistance des besoins non satisfaits et rechercher le plaisir que lui fait éprouver la satisfaction de ces mêmes besoins.

2° Ces besoins sont d'ordre divers au point de vue du progrès de l'évolution et de la nature du plaisir qui résulte de leur satisfaction pour les individus et pour les groupes, les uns étant purement égoïstes et n'intéressant que les individus, tandis que les autres ne peuvent se satisfaire que par une participation plus ou moins générale de la collectivité.

3° Les besoins exclusivement égoïstes sont les besoins nutritifs. Les besoins sensitifs, égoïstes par leur point de départ, cessent de l'être par leurs résultats ; les besoins affectifs se partagent en deux catégories dont l'une est uniquement égoïste et l'autre altruiste. Les besoins intellectuels, par leur nature même, dépassent nécessairement l'individu et s'élèvent au général, même sous leur forme la plus égoïste, qui est la forme purement littéraire. Quant aux besoins sociaux, ils procèdent des besoins affectifs altruistes élevés à leur plus haute puissance de généralité par l'intervention du besoin intellectuel. Or ces deux catégories de

besoins sont celles qui concourent le plus diréctement au bonheur de l'humanité.

La conclusion naturelle de tout cela est que, pour assurer le bonheur de l'humanité, il est essentiel de travailler le plus efficacement possible à ruiner la prédominance des besoins égoïstes en les enfermant dans les limites où s'exerce légitimement leur empire et à propager celle des autres, en ayant soin cependant d'éviter l'excès qui peut rendre les sentiments altruistes aussi dangereux et corrupteurs que l'égoïsme le plus exclusif, comme nous le verrons plus tard.

Reste à savoir si la chose est possible et dans ce cas quels sont les moyens pour arriver au résultat cherché.

CHAPITRE XIII.

EST-IL POSSIBLE DE HATER L'AMÉLIORATION DE L'HOMME? THÉORIE DU PROGRÈS.

Un fait qui frappe les esprits les moins attentifs, c'est l'amélioration croissante des conditions de la vie matérielle pour les races civilisées, depuis le jour où l'homme a commencé d'exister. Notre ancêtre de la période quaternaire devait être un animal fort misérable avec ses silex pour tout instrument et toute arme, au milieu de la foule des bêtes plus ou moins monstrueuses et hostiles dont il était entouré. Sans remonter au-delà de l'antiquité historique, une comparaison quelque peu détaillée des conditions matérielles et sociales nous amènerait à une conclusion identique.

Il ne faudrait pas croire cependant que le progrès ait suivi une marche régulière et constante comme on se l'imagine quelquefois. Les lacunes et les intermittences sont fréquentes, même dans les périodes et dans les pays où l'humanité est déjà assez développée pour pouvoir lutter efficacement et consciemment contre les causes de misère. A plus forte raison est-il facile de comprendre la longue inanité des efforts des races inférieures.

On ne peut, sans un serrement de cœur, songer à la somme accumulée de souffrances qui, depuis des milliers de siècles, pèsent sur les Australiens, les Fuégiens, les Weddahs, les Bushmen, les Hottentots, les Esquimaux, et tant d'autres populations également incapables d'arriver par elles-mêmes à un développement intellectuel suffisant pour les soustraire à la fatalité des circonstances. Ce qu'il y a de plus triste dans cette situation, c'est que de tous les ennemis qui assiègent les hommes sauvages, il n'y en a pas de plus

cruels que les hommes eux-mêmes. Non seulement ils se haïssent et se font tout le mal imaginable de race à race, de tribu à tribu, de horde à horde, mais les hommes appartenant à la même race, à la même tribu, à la même horde, à la même famille s'attaquent, se tourmentent, se détruisent les uns les autres, pour peu que leurs grossiers égoïsmes y paraissent trouver leur compte. Les maris font de leurs femmes et de leurs enfants des esclaves pour épargner à leur paresse le souci et la fatigue du travail ; ce sont ces malheureuses victimes du droit sauvage de la force qui cultivent la terre, qui portent les fardeaux, qui plongent en plein hiver sous la glace pour prendre le poisson ; mais quand leurs efforts ne suffisent pas pour écarter le fléau permanent de ces existences dégradées, la famine, leurs maîtres les tuent et les mangent, sans même leur accorder un regret.

Ces maîtres eux-mêmes sont soumis à d'autres tyrans, à des chefs de tribu qui tuent, pillent ou vendent leurs sujets, suivant le caprice qui leur passe par la tête. Ce fléau du despotisme imbécile suffit pour entretenir la misère et la souffrance, là où semblent réunies toutes les conditions du bonheur physique. Je ne parle pas seulement des magnifiques contrées de l'Afrique centrale, de l'Asie, que dévaste la cupidité stupide de leurs tyrans, l'Europe occidentale elle-même a été bien longtemps la proie d'un petit nombre de brutes puissantes, rois et seigneurs féodaux, qui ruinaient le pays sous prétexte de le gouverner et parvenaient à produire la famine en dépit des efforts de leurs misérables vassaux.

Voilà où en est encore une bonne partie de l'humanité malgré les efforts des trois cent mille ans de l'homme quaternaire. Quel est le chemin parcouru? Où est le progrès? En quoi ces tristes populations de la Mélanésie, de l'Afrique méridionale, de la Terre de Feu, etc., sont-elles supérieures à ceux de nos ancêtres qui vivaient aux temps préhistoriques? Non seulement cette supériorité n'existe pas, mais

tout porte à croire qu'une comparaison faite sans parti pris ne permettrait même pas d'égaler l'Australien et le Pécherai aux hommes de la période magdalénienne. Faut-il en chercher les raisons dans les circonstances différentes, ou ces inégalités ne s'expliquent-elles pas plutôt par la diversité originelle des races? Nous ne nous arrêterons pas à cette recherche. Mais quand on voit que ces malheureux n'ont pu par eux-mêmes, en une si longue suite de siècles, s'élever au-dessus du dernier degré de la sauvagerie, il est bien difficile de ne pas reconnaître que, en deçà d'un certain développement intellectuel, les leçons de l'expérience spontanée sont à peu près sans efficacité. Doit-on espérer que le contact forcé avec la civilisation des races plus avancées leur ouvrira la voie qu'ils n'ont pas su se frayer par eux-mêmes? La chose ne serait peut-être pas absolument impossible, si les nouveaux venus voulaient se donner sérieusement la peine d'y appliquer leurs soins et de ménager pendant un long temps la faiblesse intellectuelle de ces tristes représentants de l'âge de pierre. Peut-être ainsi parviendrait-on à les mettre en état de supporter la concurrence vitale des races plus favorisées. Mais on aime mieux ne pas s'occuper de ces détails, et il est malheureusement trop vrai que les colons européens qui s'établissent sur le sol occupé par les sauvages n'ont pas intérêt le plus souvent à les préserver des conséquences de ce rapprochement. Loin de là, ils voient avec joie la disparition des populations indigènes, qui leur permet de s'emparer de leur territoire, et trop souvent ils y travaillent de tous leurs efforts. C'est ainsi qu'ont disparu les Tasmaniens. On ne peut donc savoir au juste s'il serait vraiment possible de civiliser ces malheureux. Cette grande expérience ne sera sérieusement tentée que dans les contrées où le climat ne permet pas aux Européens de se substituer aux autochtones, dans celles des régions intertropicales, par exemple, où les populations blanches ne sauraient s'établir et se perpétuer. Il faut dire, du reste, que dans ces conditions et particulièrement pour les nègres de l'Afrique, le succès est dès main-

tenant assuré. On en a la preuve aux États-Unis d'Amérique. Il y là une population d'anciens esclaves noirs qui s'élève à plusieurs millions de têtes, et qui est en train de se civiliser. On a vu la même chose à Haïti. Le croisement avec la race blanche produit une race intermédiaire, qui est parfaitement capable de progrès, et qui entraîne le reste.

En tout cas, s'il est possible de douter de la capacité des races noires relativement à la civilisation, il ne saurait y avoir de doute à cet égard pour les races jaune et blanche. Cette dernière particulièrement est parvenue, au moins par quelques-unes de ses branches, à un développement qui la place à la tête de l'humanité.

Donc la possibilité du progrès est démontrée par le fait. Ce serait perdre notre temps que de nous arrêter plus longuement sur ce point.

Reste à savoir si ce progrès peut être accéléré par des méthodes appropriées, ou s'il faut pour l'avenir s'en remettre, comme pour le passé, au hasard des circonstances et aux enseignements de l'expérience spontanée. Ici, précisément parce qu'il s'agit surtout de l'avenir, nous ne pouvons invoquer les faits. Il faut donc chercher d'un autre côté.

Nous avons déjà vu en quoi consiste le progrès. Ce qui le constitue essentiellement, c'est un développement de plus en plus complet de toutes les facultés humaines dans le sens de l'évolution et, par conséquent, d'une vie de plus en plus heureuse. Mais nous n'avons pas encore eu l'occasion d'examiner comment s'opère ce progrès. Peut-être cet examen nous donnera-t-il la solution que nous cherchons.

Tous les animaux ont le pouvoir de garder plus ou moins longtemps le souvenir des faits cérébraux accomplis, actifs ou passifs, et de l'évoquer au besoin. La partie du cerveau qui enregistre ces faits peut être comparée à un phonographe plus ou moins perfectionné et qui parfois atteint à une extraordinaire susceptibilité.

Là est le point de départ nécessaire de tout progrès, car le progrès consiste essentiellement à accumuler les observa-

tions de faits pour les généraliser en idées et en lois, et à tenir compte des résultats de l'expérience, pour éviter ceux qui se traduisent par la souffrance et rechercher et multiplier ceux qui se manifestent par le plaisir.

Les animaux qui ont le plus de mémoire ont donc, par là même, une capacité de progrès supérieure à celle des autres. Cette capacité est d'autant plus effective que dans la plupart des cas la supériorité de la mémoire tient à une puissance supérieure d'attention. Or l'attention n'est pas autre chose que l'effort de l'observation intellectuelle. C'est-à-dire que les causes qui contribuent le plus efficacement à graver dans le cerveau d'une façon profonde et durable la trace des faits passés sont en partie les mêmes que celles qui prédisposent à tirer profit des enseignements qu'ils renferment. Il est très vraisemblable que si le phonographe intérieur de l'homme paraît mieux organisé que celui des autres animaux, cette supériorité apparente s'explique surtout par la supériorité réelle de sa puissance d'observation et d'attention.

On peut expliquer par la même raison les différences qu'on remarque à ce point de vue entre les diverses races d'hommes. Les animaux et les sauvages les plus arriérés peuvent conserver très longtemps le souvenir des faits qui les ont particulièrement frappés, mais ces faits sont en petit nombre ; et comme, d'un autre côté, ces intelligences débiles ne savent pas faire le choix entre les faits importants et ceux qui ne le sont pas, il en résulte pour eux deux causes permanentes d'infériorité, qui les empêchent de tirer de leur propre expérience tout le fruit qu'elle comporte.

La race blanche, sans être douée d'une mémoire nécessairement plus tenace que les autres, se distingue surtout par la faculté d'appliquer avec plus de suite, de discernement et de méthode la puissance de son intelligence; et par conséquent d'emmagasiner d'une manière plus durable et de classer plus méthodiquement des faits plus nombreux et mieux choisis, au point de vue de l'enseignement à en recueillir.

La mémoire ainsi meublée de faits utiles et instructifs a fourni à l'observation et au raisonnement de la race blanche la matière d'une inépuisable série d'inductions et de déductions, d'abstractions et de généralisations, qui ont permis d'étendre à tous le bénéfice de l'expérience de chacun, et qui, en se partageant et en se groupant selon leurs affinités essentielles, sont devenues la source des sciences.

Voilà pourquoi le progrès de la race blanche a été plus rapide que celui des autres. Mais cette même explication va nous permettre de démontrer qu'il est possible d'appliquer à l'éducation de l'homme, c'est-à-dire à l'art de hâter son développement dans le sens de l'évolution et du bonheur, une méthode du même genre que celle qui, par la substitution de l'expérimentation à l'expérience, a transformé en si peu d'années presque toutes les sciences modernes.

S'il est un fait démontré par la science anthropologique, c'est l'influence extraordinaire de l'hérédité. Tout le monde connaît les prédispositions innées que l'on appelle des instincts, et où l'on croyait voir autrefois une sorte de fatalité qui échappait à toute explication et à toute prévoyance. On sait parfaitement aujourd'hui qu'ils ne sont autre chose que des habitudes acquises par une longue suite d'expériences accumulées de génération en génération, et qui se sont enracinées de plus en plus profondément par une hérédité de plus en plus prolongée. En même temps ils se sont compliqués et coordonnés par l'apport plus ou moins imperceptible, mais constant, de chacun des individus qui composent la chaîne des générations. Après avoir été d'abord simples, volontaires et intelligents, certains actes finissent par se transformer graduellement en des actes purement automatiques. Ce sont enfin des actions réflexes composées, comme l'explique Herbert Spencer : « Tandis que dans la réflexe simple une seule impression est suivie d'une seule contraction ; tandis que dans les formes les plus développées de l'action réflexe une simple impression est suivie d'une combinaison de contractions, dans celle que nous distinguons sous

le nom d'instinct, une combinaison d'impressions est suivie d'une combinaison de contractions. »

Cette puissance de l'hérédité permet de comprendre l'écart qui sépare aujourd'hui la civilisation européenne de la sauvagerie persistante des races inférieures. Mais par la même raison, nous sommes amenés à conclure, si nous nous reportons aux origines, que la différence primitive a dû être fort peu de chose.

Et en effet, quelle que soit notre supériorité et bien que, à première vue, il ne semble pas possible de la contester, il n'en est pas moins vrai que, si nous examinons l'histoire des nations qui paraissent les plus privilégiées, nous trouvons qu'il suffit souvent des moindres causes pour réveiller en elles les instincts sauvages et brutaux et pour les ravaler aux pratiques de la plus honteuse barbarie. Quand nous songeons que nos races les plus fières d'elles-mêmes sont depuis des centaines de milliers d'années soumises à ce travail d'épuration et d'affinement héréditaires, sans être encore parvenues à se soustraire d'une manière certaine et permanente aux entraînements d'un atavisme monstrueux, nous sommes bien obligés de confesser que nous avons dû, à l'origine, commencer par être des animaux bien peu dignes d'admiration.

Nos progrès, quelque considérables qu'ils nous paraissent par comparaison, se réduisent donc en réalité à peu de chose. Mais, par bonheur, il est facile de hâter cette marche, puisque, grâce au fait reconnu de la possibilité d'un perfectionnement héréditaire, il dépend de nous de préparer à nos descendants une capacité de progrès de plus en plus assurée, soit en nous appliquant sérieusement à améliorer nos propres habitudes, soit en travaillant à réformer celles de nos fils et de nos filles par une éducation appropriée.

L'éducation, quand elle n'a pas à lutter contre des instincts contraires, a une puissance incontestable sur les enfants qui ont assez d'intelligence pour qu'on puisse les habituer à ne jamais agir au hasard, mais à établir constamment

leurs actes dans une relation voulue et réfléchie de cause à effet. Il faut pour cela qu'au lieu de disperser leur attention sur une foule de points sans importance appréciable pour eux, l'éducateur prenne le plus grand soin de la concentrer progressivement sur ceux qui importent le plus directement au but de la vie, c'est-à-dire au progrès, par le développement individuel et général dans le sens de l'évolution de la race.

Nous voyons jusqu'où peut aller cette influence de l'éducation par l'exemple des religions qui s'emparent des enfants dès le berceau. Non seulement elles arrivent à faire accepter à ces enfants, comme des dogmes et des vérités évidentes, les absurdités les plus insoutenables, telles que la Trinité, l'Immaculée-Conception, la virginité de la mère du Christ, la création *ex nihilo* en six jours, la transmission du péché originel de génération en génération, et la condamnation indéfinie de toute la race humaine aux plus cruels supplices, parce que Adam et Ève ont mangé une pomme, la Rédemption des hommes par le crucifiement d'un Dieu, c'est-à-dire par un crime infiniment plus grave que celui qui les avait fait condamner, etc., mais à force d'enseigner les mêmes sottises à de longues séries de générations, elles ont réussi à leur façonner héréditairement le cerveau, de telle sorte que ces monstruosités ne les étonnent même plus.

C'est ainsi que, grâce à cette longue persévérance d'une éducation perpétuellement imbécile et en dépit de ce merveilleux développement de toutes les sciences, dont chacune est la condamnation formelle du subjectivisme religieux et de ses prétentions à la possession de la vérité absolue, nous voyons qu'un grand nombre de nos contemporains sont devenus entièrement incapables de distinguer entre l'absurde et le possible. En effet, à quel autre résultat peut aboutir un enseignement séculaire dont la règle première et fondamentale est qu'il faut croire, sous peine de damnation, à ce que l'on ne peut comprendre? Une fois l'habitude prise de ne pas tenir compte des protestations de la raison, où trouver

une règle de croyance, une ligne de démarcation entre ce qu'il faut admettre et ce qu'il faut rejeter?

Encore faut-il considérer que les religions pourraient avoir sur les esprits une influence infiniment plus solide, plus durable et plus profonde, si elles n'abusaient pas souvent de leur puissance jusqu'à dégoûter d'elles les enfants, soit en les astreignant à des cérémonies répugnantes ou monotones, soit en attaquant trop directement ou trop violemment les pratiques et les opinions qu'ils sont habitués à voir respecter dans leurs familles. De ces exagérations et de ces contradictions il résulte que la répétition des mêmes actes, qui devrait avoir pour effet d'y incliner invinciblement les esprits, aboutit parfois au résultat contraire, en associant à ces actes l'impression également répétée de dégoût, d'ennui ou de révolte que provoque le retour trop fréquent des mêmes observances ou des mêmes anathèmes.

Ces résistances ne prouvent donc rien contre le fait de l'habitude créée par la répétition du même acte. Loin de là; elles s'expliquent elles-mêmes par la même loi.

C'est ainsi que, par l'application répétée de la loi de l'hérédité et de la sélection, les hommes qui s'occupent de l'éducation et de l'élevage des animaux ou de la culture des végétaux arrivent aux merveilleux résultats que l'on enregistre tous les jours à la suite des concours et des expositions. Les chiens de chasse, les chevaux de course, les animaux de boucherie, les plantes d'agrément ou d'utilité, sont depuis de nombreuses années l'objet de soins et d'expériences qui sont allés jusqu'à transformer complètement certaines races et même certaines espèces.

En conséquence, il est incontestable que, par une éducation systématique et prolongée pendant un nombre suffisant de générations, on arriverait également à modifier considérablement la descendance d'un même couple humain, à la condition de veiller à ce que l'action de l'éducateur ne se trouve pas atténuée ou contrariée par une action divergente ou opposée. C'est là une conséquence logique qu'il est bien

difficile de mettre en doute, à moins que l'on ne veuille contester les conclusions de la science relativement à la constitution cérébrale de l'homme, et qui est d'ailleurs largement démontrée par de longues et nombreuses expériences.

La possibilité de l'amélioration progressive et accélérée des races est donc prouvée et par le fait de la progression spontanée des races blanches et par l'observation des effets naturels de l'éducation, de la sélection et de l'hérédité.

Toute la question se réduit, dans l'application, à la recherche des meilleurs moyens de hâter cette amélioration, ce qui suppose à la fois et une action directe vers le but qu'on se propose et l'élimination de toute action qui pourrait ralentir ou entraver l'effet de la première. Nous nous occuperons plus particulièrement de ce point de vue dans la quatrième partie de ce livre, où nous traiterons de la morale pratique.

Ici nous devons surtout nous appliquer à dégager les idées des obscurités dont on les a enveloppées, à établir les principes et à marquer le but. C'est ce que nous allons faire dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XIV.

LA MORALE ÉGOÏSTE : DEVOIR DE SATISFAIRE LES BESOINS NUTRITIFS.

J'emploie ce mot faute d'un autre. Il est certain que dans la langue courante l'égoïsme est surtout considéré comme exprimant une manière d'être blâmable. Cette qualification s'applique à peu près uniquement aux gens qui considèrent exclusivement leurs propres intérêts et font bon marché de ceux des autres, quelque légitimes qu'ils soient.

Ce n'est pas dans ce sens que je prends cette expression. Je lui restitue sa signification étymologique en opposition au terme altruisme. J'appelle morale égoïste la partie de la morale générale qui traite des devoirs de l'homme envers lui-même.

Ici, comme dans les chapitres précédents, nous reprenons la division si claire et si nette qu'a établie le docteur Letourneau des besoins nutritifs, sensitifs et cérébraux.

Primo vivere, deinde philosophari. La première condition, c'est de vivre ; le reste vient ensuite. Mais la vie ne persiste que comme résultat de l'accomplissement d'un certain nombre de conditions, dont les premières sont de fournir à notre organisme les moyens de fonctionner. Les trois fonctions principales sont, comme nous l'avons déjà expliqué, la digestion, la circulation du sang, la respiration. Il y a donc là une nécessité physique qui s'impose. Précisément parce qu'elle s'impose, un grand nombre de personnes refusent d'y voir la matière d'un devoir. Il leur paraîtrait ridicule qu'on leur dît sérieusement que c'est un devoir de manger quand on a faim, et que l'on est coupable d'y manquer. L'opinion contraire est même la plus commune, du

moins en théorie. On s'imagine volontiers qu'il y a un certain mérite à négliger volontairement son corps. C'est là un genre de vertu très pratiquée, ou du moins très prônée par les dévots de toutes les religions, car il est bien remarquable que tous les dieux de tous les panthéons prennent un plaisir tout particulier à voir souffrir les hommes, et que l'un des plus sûrs moyens de s'assurer leur bienveillance soit de violer de parti pris les lois de la nature physique. Ce qui n'empêche pas quelques-unes de ces mêmes religions de condamner le suicide comme un crime. Elles ont l'air de le considérer comme un empiétement sur les droits de la divinité, qui tient à se réserver le privilège de tuer ses créatures, comme les seigneurs qui réclamaient pour eux seuls, avec un soin jaloux, le droit de haute et basse justice sur leurs vassaux.

Mais, pourvu que l'homme n'aille pas jusqu'au suicide, il peut, il doit même maltraiter son corps, lui refuser les plus légitimes satisfactions, le torturer, le mutiler, le mettre dans l'incapacité de remplir ses fonctions les plus essentielles, l'abattre en un mot et le déprimer de toutes les façons. Cela s'appelle l'ascétisme. Les exemples de cet héroïsme imbécile abondent dans les livres religieux de tous les pays. Ce n'est pas seulement dans le christianisme que l'on trouve des saints de la force de Siméon le stylite et de Benoît Labre.

En dehors des fanatiques qui s'appliquent à mériter la faveur de leur dieu en cultivant volontairement la vermine pour lui livrer leur corps en pâture, il n'est pas rare de trouver des gens qui pratiquent ou qui préconisent, surtout pour les autres, la doctrine de l'endurcissement. Il leur paraît humiliant d'obéir aux réclamations du corps et se figurent qu'il y a de la vertu à négliger ses avertissements.

C'est une simple sottise, dont on ne manque jamais de porter tôt ou tard la peine, par un affaiblissement plus ou moins rapide et accentué du corps ou même de l'intelligence, car on ne saurait trop répéter qu'il n'y a rien de vrai dans la prétendue séparation que proclament les métaphysiciens

entre les fonctions de l'estomac et celles du cerveau. Les troubles digestifs ont leur retentissement nécessaires dans l'encéphale. C'est là un fait dont nous avons tous les jours la preuve, soit par nos propres indispositions, soit par les spectacles que nous avons sous les yeux. L'ivresse seule suffirait, ce me semble, pour mettre cette dépendance hors de toute contestation.

L'homme a donc des devoirs envers son corps, en tant que générateur, éducateur, travailleur, citoyen, etc. Il n'y a pas dans la vie une situation où la question de santé puisse être indifférente. L'homme malade est par là même incapable de remplir la plupart des fonctions qui lui incombent, et cette incapacité s'aggrave ou s'atténue selon que sa santé est plus ou moins atteinte.

Mais en dehors de la question même des fonctions à remplir, de quel droit un homme impose-t-il à ses proches, à ses amis l'obligation de le soigner, de le veiller, de lui préparer des médicaments, de subir les dégoûts et les tristesses de cette situation ? C'est bien assez que toutes ces conséquences s'imposent d'elles-mêmes, dans le cas où la maladie nous frappe accidentellement, sans que l'on s'en fasse un jeu. Car enfin de quoi s'agit-il ? Qui n'a pas connu de ces malades volontaires qui aiment mieux empoisonner la vie de leurs parents, de leur mari, de leur femme, de leurs enfants plutôt que de se refuser un plaisir, de renoncer à une habitude, que de se soumettre à un régime ?

Les faits de cette nature ne sont pas rares et les conséquences qu'ils entraînent sont incalculables. Que l'on considère simplement l'ivrognerie, et l'on aura une idée de l'importance de cette question. Voyez de l'autre côté cette armée sans cesse grossissante d'hommes et de femmes qui jurent haine au corps et qui se font un mérite de vivre aux dépens de la société dont ils repoussent toutes les charges et toutes les fonctions, et comptez les misères physiques et morales qui résultent et pour eux et pour les autres de cette révolte contre les lois de la nature.

Enfin, pour rendre notre démonstration plus complète, supposons que la société entière soit livrée à l'ivrognerie ou que tout entière elle se soumette à la règle monastique. De quel côté sera le résultat le plus désastreux? Il serait assez difficile de le dire.

C'est un devoir de se bien porter quand on le peut et, par conséquent, d'éviter tout ce qui, en portant atteinte à la santé, expose l'homme à se trouver un jour ou l'autre dans l'impuissance de remplir ses devoirs envers sa famille et ses concitoyens.

C'est un étrange préjugé que celui qui prétend soustraire au domaine de la morale tous les actes qui n'ont pas pour effet immédiat de nuire à autrui. Que la conséquence soit médiate ou immédiate, peu importe ; qu'elle se fasse sentir aujourd'hui ou dans vingt ans, le résultat n'en est pas moins certain et certainement contraire à l'intérêt social et funeste à l'individu, c'est-à-dire moralement mauvais. Or c'est là l'effet de tout excès, de toute maladie, de tout ce qui, au lieu de contribuer à la conservation et au développement de l'individu, le diminue et le déprime. Ne voit-on pas tous les jours des familles réduites à la condition la plus misérable parce que, vingt, trente ans auparavant leur chef n'a pas voulu s'imposer l'obligation de ménager sa santé ? Aujourd'hui le voilà incapable de remplir les devoirs que lui impose sa situation ; loin de protéger et de soutenir les siens, il est devenu pour eux une charge et une source de chagrins, et ce qui est plus grave encore, grâce à l'hérédité, ses descendants se trouveront, par son fait, condamnés à des souffrances imméritées qui leur feront de la vie un enfer et qui les placeront dans l'alternative ou de vivre isolés, sans famille, ou de perpétuer dans leur race les misères dont ils sont eux-mêmes les victimes.

Il existe un système de morale très répandu, qui, ne considérant que l'intention, absout simplement les fautes de ce genre, comme n'étant pas le résultat d'intentions coupables. Du moment qu'une action n'a pas eu pour mobile la

volonté formelle de nuire, la morale n'a rien à y voir. Or il est bien évident que le jeune homme, en s'abandonnant à toutes ses fantaisies, n'avait nullement pour but de se rendre incapable de remplir plus tard ses devoirs de père de famille, ni de léguer à ses descendants le triste héritage d'une santé délabrée. Il faut donc le plaindre plus que le blâmer.

C'est une théorie commode. C'est précisément cette commodité qui l'a fait adopter par les jésuites. Il suffit d'accommoder les intentions pour échapper à toute culpabilité. Un fils qui tue son père pour avoir son héritage est excusable, à la condition qu'il ait pris la précaution de se bien spécifier à lui-même que, s'il a recours à ce moyen extrême, ce n'est nullement dans l'intention de nuire à son père, mais simplement de se faire plaisir à soi-même en se procurant les moyens de s'assurer la satisfaction de ses désirs.

Je n'oserais pas affirmer que dans leur enseignement les jésuites poussent la logique jusque-là; mais s'ils ne le font pas, c'est évidemment par un reste de pudeur mal placée, car le raisonnement de cet héritier trop pressé est absolument conforme à la doctrine de l'intention, et, de plus, on peut croire qu'il est sincère. L'assassinat du père est ici, en effet, non pas le but, mais le moyen, et il est très croyable que, si le fils avait pensé pouvoir arriver au même résultat par un moyen moins violent, c'est-à-dire moins désagréable, il ne se serait pas exposé aux conséquences possibles de celui qu'il a choisi. Il ne l'a donc pris que contraint et forcé en quelque sorte, et la moralité de son action ne peut être sainement appréciée que si l'on dégage l'intention réelle, c'est-à-dire le but poursuivi, de toutes les circonstances accessoires.

Or ce but, c'est uniquement de se procurer de l'argent pour s'assurer une vie agréable et peut-être même pour en consacrer une partie à accomplir de bonnes œuvres.

En vérité, où est dans tout cela l'intention coupable? La fin justifie les moyens.

On voit où mène la doctrine de l'intention. Ce n'est pas

sur ce terrain qu'on peut construire un système de morale générale. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'intention formelle de nuire est une aggravation et que l'ignorance des conséquences nuisibles est une atténuation, mais le fait en lui-même n'en reste pas moins mauvais.

Je ne me dissimule pas qu'il y a ici une difficulté qui exige une explication. La voici.

Le but de la morale, nous l'avons déjà dit, c'est la conservation, le développement et le bonheur de l'individu et de la société; en un mot, l'utilité particulière et générale scientifiquement démontrée.

Tout acte qui a pour conséquence naturelle et nécessaire la conservation, le développement et le bonheur de l'individu, sans nuire à autrui, est moralement bon; il est excellent quand il est utile à la fois à l'individu et à la société.

Le devoir strict de l'homme qui veut appliquer la loi morale est donc de s'appliquer à prévoir les conséquences de ses actes et d'éviter ceux qui pourraient avoir pour résultat de porter atteinte aux droits d'autrui.

Or nous avons vu précédemment que les actes d'apparence purement individuelle, comme ceux qui ont pour résultat la satisfaction ou la non-satisfaction des besoins nutritifs et de tous ceux qui se rapportent à la conservation plus ou moins parfaite du corps, ont des conséquences nécessaires qui, à travers l'individu, atteignent la société.

Par conséquent, l'homme est tenu d'autant plus rigoureusement de se mettre en état de prévoir les effets des actes mêmes qui paraissent n'intéresser que sa santé, de telle sorte que l'étude de l'hygiène devient une partie de ses devoirs. Il est vraiment trop commode d'arguer de son ignorance. On n'a pas le droit d'ignorer les choses qui touchent à la morale, et les éducateurs sont coupables qui n'enseignent pas que la prévoyance, que le calcul de cause à effet, en tout ce qui peut atteindre autrui d'une manière quelconque, sont absolument obligatoires, du moment que l'on se

prétend civilisé et que l'on refuse de laisser au hasard la direction de la conduite.

Une fois que la conscience morale s'est éveillée dans l'homme, c'est-à-dire quand il a compris qu'il fait partie d'un ensemble dont la qualité dépend de la valeur de chacune des unités qui le constituent; quand il est assez développé pour se rendre compte des actions et des réactions qui résultent en toute collectivité du plus ou moins d'application que chacun met à remplir sa fonction, dès lors commence pour tous le devoir d'étudier scientifiquement tout ce qui se rapporte à cette fonction, afin de s'en acquitter aussi utilement qu'il est possible pour lui-même et pour les autres. Ce devoir devient de plus en plus impérieux à mesure que se complète le développement de l'homme, et, comme d'un côté, le développement même de l'intelligence humaine permet de réunir des observations de plus en plus exactes et approfondies sur les objets de son étude, la théorie morale ainsi que ses applications devient chaque jour plus parfaite et plus rigoureuse. Ce qui veut dire que la morale, loin d'être, comme le prétendent les abstracteurs de quintescence, chose absolue et immuable, est au contraire essentiellement perfectible et progressive.

Quand on se rend compte de l'importance capitale de tout ce qui se rapporte aux besoins nutritifs, et que l'on voit combien il y a cependant de gens qui pèchent à cet égard par excès, par défaut, par ignorance ou par sottise, on est bien étonné de trouver que la plupart des traités de morale n'en tiennent aucun compte. Cette omission s'explique cependant par plusieurs raisons qui, pour n'être pas bonnes, n'en sont pas moins assez faciles à comprendre. Les uns se disent que les besoins de cet ordre sont suffisamment impérieux pour se faire toujours obéir, ce qui n'est pas vrai; d'autres les excluent résolument de la morale, ne voulant pas admettre que le domaine de la morale puisse s'étendre au-delà des intentions et des relations directes avec autrui. Il semble, à croire ces derniers, que les actes qui se rappor-

tent à ces besoins soient des actes purement indifférents, comme de regarder à droite ou à gauche.

Ce dédain des besoins nutritifs a un premier défaut, qui est de n'être pas sincère, la plupart du temps. Sauf un certain nombre de fanatiques imbéciles qui croient faire plaisir à leur dieu en se privant de nourriture, en s'emprisonnant dans des trous sans air et sans lumière, et qui comptent bien d'ailleurs trouver d'amples compensations dans une autre vie, les hommes attachent en fait, et avec raison, une grande importance à tout ce qui touche la satisfaction de leurs besoins physiques. Il n'en manque même pas qui poussent de ce côté jusqu'à l'excès. Il serait donc déjà bien extraordinaire qu'une fonction qui tient une si large place dans la vie n'en occupe aucune dans la morale, qui en somme n'est pas autre chose que la science de la vie.

Mais il est facile, à un autre point de vue, de mettre en lumière l'erreur de ces moralistes de fantaisie.

Que demande l'homme, et quel est le but de ses aspirations, si ce n'est en somme le bonheur? Sans doute la nature et la qualité de ce bonheur varient suivant le degré d'évolution où l'on est arrivé, mais tous le recherchent également, et c'est précisément par la qualité du plaisir que poursuit chacun d'eux que l'on peut apprécier sa valeur morale. Le bien, quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, se résout toujours, en dernière analyse, en un accroissement de bonheur ou de plaisir. Ceux mêmes qui prétendent faire de l'abnégation et du désintéressement le criterium de la perfection morale se partagent en deux catégories qui toutes les deux aboutissent également à la négation de leur principe. Les premiers dédaignent les biens de ce monde, parce qu'ils sont convaincus que c'est le moyen de s'assurer des joies plus parfaites dans une autre vie; les seconds placent le bonheur dans le témoignage de leur conscience, qui les loue de s'élever au-dessus des calculs plus ou moins mesquins de l'égoïsme universel.

A ceux qui nieraient cette conclusion, nous demanderions

de nous montrer un homme, un seul qui, sans être fou, osât soutenir sérieusement que le but de la vie est de souffrir et que tout l'effort d'un être raisonnable doit être d'augmenter, *sans aucun espoir de compensation,* la somme de ses souffrances et de celles des autres.

Si donc le but de la vie est au contraire d'éviter la peine et de chercher le plaisir, et si la morale consiste précisément à démontrer la légitimité de ce but, il devient assez étrange qu'on en élimine justement une des sources les plus fécondes et les plus naturelles de bonheur, la santé, qui résulte de l'application intelligente à satisfaire les besoins nutritifs.

On l'a souvent raillé la sottise de l'avare qui, prenant le moyen pour la fin, se prive de toutes les joies uniquement pour se procurer des richesses dont la seule utilité est précisément de les multiplier.

Le moraliste qui s'en va chercher bien loin, à grand renfort d'hypothèses quintessenciées, un bonheur incertain et compliqué, quand il a sous la main cette source intarissable de jouissances, la santé, ne mérite pas moins d'être raillé que l'avare. Car enfin, puisque c'est en somme le bonheur qu'il cherche lui aussi dans ce qu'il appelle la vertu, pourquoi ne commence-t-il pas par recueillir d'abord la part de bonheur qu'assure à tout être vivant la satisfaction de ses besoins physiques ?

Voyons encore d'un autre côté.

Il n'y a personne, dans aucune école, qui ne blâme hautement un père, une mère qui ne veilleraient pas à la conservation de la vie de leur enfant. Nous dira-t-on que ce devoir est particulièrement imposé par la nature aux chefs de famille ? Prenons un autre exemple. Supposons un individu quelconque dont les actes sont nuisibles à la santé d'un tiers. Tout le monde serait d'accord pour déclarer que ces actes sont mauvais, en vertu de leurs conséquences, quand même on ne pourrait pas y relever la circonstance aggravante d'une intention méchante. Le fait, par lui seul, serait mau-

vais, par cela même qu'il serait funeste et, par conséquent, contraire au but de la morale, qui est le développement de la vie.

Eh bien, au point de vue général, qu'importe que cet acte mauvais soit commis par un homme à l'égard d'un autre ou à l'égard de soi-même ? Le résultat en somme n'est-il pas le même, et, si nous le généralisons, n'arrivons-nous pas également à la destruction de la société ?

Du moment que nous considérons le fait sans nous arrêter à l'intention, ce sont les conséquences sociales du fait qui en constituent la qualité, et c'est d'après elles que nous devons l'apprécier. Les distinctions qu'on fait à cet égard sont du pur byzantinisme, et la science n'a pas à tenir compte des circonstances accidentelles. Quand une machine éclate, l'important n'est pas de savoir si l'homme qu'elle a tué était le mécanicien ou le chauffeur. Le fait grave, c'est qu'un homme a été tué. Le nom n'ajoute ni ne retranche rien à cette gravité.

Nous avons longuement insisté sur l'importance des besoins nutritifs, au point de vue de la morale générale. On ne peut pas plus les négliger dans l'ensemble de la conduite que les fondements dans la construction d'un édifice. Il était d'autant plus essentiel de mettre en saillie ces considérations que l'on est d'ordinaire plus disposé à n'en pas tenir compte dans les traités de morale.

CHAPITRE XV.

TRANSITION DE LA MORALE ÉGOÏSTE A LA MORALE RÉCIPROQUE. DEVOIR DE SATISFAIRE LES BESOINS SENSITIFS.

La satisfaction des besoins nutritifs est donc certainement une des parties les plus importantes de la morale, puisque c'est une condition essentielle de la vie de l'individu et, par conséquent, de la persistance de la société.

Celle des besoins sensitifs n'a pas la même importance, si ce n'est pour ce qui regarde le besoin génésique.

Celui-ci joue dans la vie morale un rôle capital, d'abord parce que c'est de sa satisfaction que dépend la perpétuité de l'espèce, ensuite parce que de tous les besoins il n'y en a pas qui se manifeste par un sentiment aussi violemment impérieux que celui de l'amour. Il est vrai que ce sentiment est intermittent, ce qui est fort heureux, sans quoi il rendrait l'homme incapable de toute autre préoccupation.

On sait que chez la plupart des animaux cette intermittence se marque par une périodicité très nettement déterminée. Tant que dure le rut ils sont absolument dominés par leur passion, au point de perdre l'appétit et le sommeil, souvent même, poussés d'une jalousie farouche, les mâles se battent et se déchirent.

Ces accès de fureur amoureuse se produisent une, deux ou trois fois par an, après quoi l'animal rentre dans les habitudes de son existence. On trouve des races humaines, telles que les Mélanésiens d'Australie, qui sont également soumis à la périodicité annuelle du rut, mais c'est une exception rare. L'homme en général échappe à cet asservissement.

Certaines doctrines ont abusé de ce privilège de l'espèce humaine pour lui imposer comme une vertu et presque comme un devoir le mépris et la haine de la loi physiolo-

gique de la génération. Des religions contre nature, telles que le bouddhisme, le brahmanisme, le christianisme, ont couvert de grands pays de couvents et de monastères où des millions de femmes et d'hommes offrent à leurs dieux le sacrifice des plus essentiels instincts de l'humanité et croient mériter le ciel en refusant de contribuer au peuplement de la terre.

Mais la nature ne manque guère de se venger de cette méconnaissance de ses lois par une réaction physiologique facile à comprendre. La plupart de ces héros de chasteté sont livrés aux vices les plus abominables et les plus dégradants. Quant à ceux qui résistent aux tentations qu'exaspère la privation absolue, ils sont hantés de visions qui viennent, comme un remords, leur rappeler la loi qu'ils ont violée.

On connaît la légendaire tentation de saint Antoine ; c'est là le résultat le plus ordinaire de leur sottise. Sauf un petit nombre de tempéraments exceptionnellement froids, tous ces moines, toutes ces nonnes, tous ces prêtres — je vous parle des convaincus — arrivent par leurs exagérations à se pervertir si complètement l'imagination qu'ils ne songent plus qu'au besoin auquel ils ont juré de refuser toute satisfaction. Ils l'ont en horreur sans doute, mais ils ne peuvent s'en délivrer. Ils sont tous plus ou moins possédés du démon de la « concupiscence », et tout ce qu'ils tentent pour l'exorciser ne fait qu'enfoncer l'aiguillon plus profondément dans leur chair.

Ces « hontes », ces « ignominies » qu'ils abhorrent deviennent leur continuelle préoccupation, le spectre de leurs jours et de leurs nuits. Leur rêve de pureté immaculée se transforme en une réalité fangeuse. Qui veut faire l'ange fait la bête, a dit Pascal. Cette maxime s'applique à tous ces fanatiques ennemis de la chair, qui sont en réalité pour la plupart fous de lubricité inconsciente et qui souvent en meurent. Qu'y a-t-il de plus honteux, de plus dégradant en vérité que ce ferment d'érotomanie qui se mêle à tous les mysticismes et que nous y retrouvons sous toutes les for-

mes, depuis les éjaculations de sainte Thérèse jusqu'aux cantiques que les prêtres, les sœurs et les frères ignorantins font encore aujourd'hui chanter aux jeunes enfants qu'on a la sottise de leur confier ?

En fait le besoin génésique est un besoin aussi légitime que les besoins nutritifs, et l'homme qui veut être fidèle à la loi de sa nature doit lui donner satisfaction comme aux autres. Mais cette satisfaction est subordonnée à diverses conditions dont l'observance constitue la loi morale du besoin génésique, aussi bien que de tous les autres :

1° Le premier devoir de l'homme étant de développer le plus complètement possible son être dans le sens de l'évolution normale de sa race, il lui est également interdit de rester en-deçà ou d'aller au-delà des fonctions déterminées par sa constitution ; car, dans le premier cas, il diminuerait sa propre vitalité en la restreignant ; dans le second il la diminuerait en l'épuisant ;

2° L'homme est surtout une partie d'un tout. L'individu n'est guère qu'une apparence, puisque en réalité chacun de nous est, par la génération et l'hérédité, un spécimen à peine modifié de la série dont il représente un anneau ; de même que par les actions et réactions des milieux physiques, moraux et intellectuels, il est un exemplaire presque identique de la société dans laquelle il vit. Par conséquent, s'il est vrai qu'aucun de ceux qui nous précèdent ou qui nous entourent n'a le droit, en vue de son propre intérêt, de nous imposer un amoindrissement quelconque, par la même raison, nous n'avons pas non plus le droit, au nom de nos convenances, de forcer notre descendance ou nos voisins à subir un dommage. Notre devoir est donc de respecter l'égalité des droits et des devoirs en ne demandant à autrui — et par ce mot il faut entendre aussi bien notre postérité que nos contemporains — que ce que nous lui reconnaissons le droit de nous demander à nous-mêmes, c'est-à-dire en évitant autant que possible que l'exercice de notre activité lui soit dommageable et même en tâchant qu'elle lui soit avantageuse.

La considération d'autrui, applicable à propos de tous les besoins, l'est d'autant plus ici que la satisfaction du besoin génésique touche triplement à l'intérêt social : d'abord, parce qu'il est utile à la société qu'aucun de ses membres ne soit amoindri dans sa fonction; secondement, parce que la satisfaction du besoin génésique intéresse la race, et enfin, parce qu'elle suppose l'accord de l'homme et de la femme.

Nous aurons à revenir sur ce sujet dans notre troisième partie — la morale pratique — quand nous traiterons de la morale dans le mariage. Je veux seulement, avant de le quitter, exprimer mon opinion sur l'abus des rapports sexuels, comme je l'ai exprimée sur l'excès contraire. Cet abus se manifeste sous deux formes également funestes à la société : l'abus physique et l'abus sentimental.

L'abus physique a des inconvénients connus de tout le monde. Il a pour résultats les plus ordinaires : 1° l'énervement, l'abrutissement de l'homme, son incapacité à remplir ses devoirs sociaux ; 2° la démoralisation de la femme, le dégoût du travail, la prostitution; 3° l'abâtardissement ou même la suppression de la race. Qui osera nier la fréquence de ces résultats et qui osera dire qu'ils ne sont pas désastreux ?

L'abus sentimental se présente sous un aspect plus séduisant. Il ne manque même pas de braves gens, de graves professeurs, d'académiciens bien pensants, qui appliquent tout l'effort de leur intelligence à mettre en valeur les beautés littéraires et les splendeurs poétiques qui sont nées sur ce terrain. La vie de château au temps de la féodalité, et plus tard la vie de cour, avec le désœuvrement qui en était la suite, avaient eu pour effet de forcer à vivre en face les uns des autres toute une société d'hommes et de femmes, qui commencèrent par se donner plus ou moins cyniquement toutes les satisfactions physiques que réclamaient les passions allumées par une promiscuité permanente. (Voir *les Dames galantes*, de Brantôme, *le Décaméron*, *les Contes italiens*, etc.). Puis peu à peu l'élégance s'ajouta au désœuvrement ; les

sentiments s'affinèrent; les grossières accointances se transformèrent en marivaudages infinis, et de raffinements en raffinements on en arriva aux cours d'amour, aux amours éthérées et aux bergeries sentimentales.

Je suis bien loin de prétendre que toutes ces Philis et tous ces Céladons s'en tinssent indéfiniment aux compliments et aux petits vers. Mais il est certain qu'au dix-septième siècle, par exemple, la cour de France reprit, en les sublimant encore, les antiques définitions de l'amour chevaleresque, telles que les avaient élaborées les cours des gentilles dames. L'amour devint la préoccupation de tout ce monde d'oisifs; on en fit une vertu, un devoir. Un courtisan sans amour était un homme incomplet. L'amour remplaçait tout; la littérature du dix-septième siècle en fut remplie, et comme le dix-septième siècle est demeuré pour le monde des académies et des universités « le grand siècle », on a farci de cet enseignement la tête de toutes les générations qui ont suivi. C'est là dessus que s'est façonnée notre littérature du dix-neuvième siècle; à la comédie et au drame s'est ajouté le roman, et là bien souvent l'amour explique tout, justifie tout. Au fond les personnages de George Sand ne connaissent guère d'autre vertu que l'amour.

Cette exagération est une maladie d'imagination née de l'oisiveté, dont il importe de nous guérir. L'amour est un sentiment humain parfaitement légitime et naturel, maïs il est absurde de lui livrer la vie tout entière. Cette manière de comprendre l'amour pouvait être à sa place à la cour du grand roi; elle est ridicule et immorale dans une société d'hommes qui ont tous quelque chose à faire et des devoirs à remplir ailleurs qu'au petit lever ou au coucher du roi.

Les autres besoins sensitifs sont moins essentiels et moins impérieux, bien qu'également légitimes, puisqu'ils contribuent à rendre la vie plus heureuse; mais il ne faut pas que la recherche des satisfactions qui s'y rapportent nous absorbe tout entiers, puisque, ne représentant pas le *summum* de l'évolution, elles entraveraient la marche de l'homme vers

son développement complet, s'il s'en préoccupait trop exclusivement.

En dehors des rapports sexuels, le tact n'intéresse guère la conduite. L'odorat et surtout le goût y touchent de plus près, en tant que les sens qui y président peuvent être considérés comme faisant partie de l'appareil organique des besoins nutritifs. Nous n'avons pas à y insister. Il suffit de faire remarquer que le goût et l'odorat doivent être exercés et développés, parce qu'ils contribuent au bonheur de l'homme et par les plaisirs spéciaux qu'ils procurent et parce qu'ils sont les auxiliaires de la nutrition. A ce double point de vue ils sont utiles, mais toujours à la condition de ne pas dépasser la mesure de cette utilité par une exagération dangereuse.

Ainsi dans certains pays de l'Orient l'amour des parfums est poussé jusqu'à l'abus, jusqu'à l'ivresse, parfois jusqu'à l'asphyxie.

De même la gourmandise est condamnable quand elle va jusqu'à compromettre la santé ou qu'elle prend sur l'homme un empire assez tyrannique pour l'absorber dans la recherche des plaisirs qui s'y rapportent.

L'ouïe et la vue sont les auxiliaires de l'intelligence. Sans les notions fournies par ces deux sens il n'y aurait ni mémoire, ni comparaison, ni généralisation, ni abstraction. C'est-à-dire que l'intelligence n'existerait pas plus qu'il n'existerait de maisons sans matériaux pour les construire.

Ce point de vue se rapporte aux besoins cérébraux. Nous y reviendrons plus tard. Nous n'avons à nous occuper, pour le moment, que des besoins sensitifs.

Indépendamment de leur rôle prépondérant dans la formation et le développement de l'organisme intellectuel, l'ouïe et la vue peuvent être considérés plus particulièrement au point de vue de leurs besoins spéciaux, c'est-à-dire des plaisirs *sui generis* dont la satisfaction de ces besoins est la source.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de cette discussion,

par la raison que la manifestation de ces besoins entre pour une part dans la production de tous les arts, dont l'étude scientifique constitue l'esthétique. Pour cette part, nous ne pouvons donc que renvoyer au volume de la *Bibliothèque des sciences contemporaines* où nous avons traité cette question.

Il ne s'agit ici que du point de vue moral, c'est-à-dire : 1° des relations qui peuvent rattacher l'art à la science morale ; 2° de l'influence que l'art peut et doit exercer sur la vie et la conduite de l'homme.

Le premier point a été traité en partie dans l'*Esthétique.* Nous avons expliqué que l'art, considéré abstractivement en lui-même, est absolument indifférent à la morale, et que, s'il avait plu à Molière de nous montrer Tartuffe triomphant au lieu de le faire mener en prison, le *Tartuffe* n'en serait pas moins un chef-d'œuvre d'art. Il est pourtant bien manifeste que ce triomphe serait immoral. La moralité est donc en dehors de l'art; en théorie stricte le jugement esthétique n'a pas à en tenir compte.

En fait, c'est autre chose. Nous éprouvons une joie parfaitement légitime à voir la série des faits s'adapter à la loi que nous considérons comme celle du droit, et qui n'est autre que la justice. A mérite artistique égal, nous préférons l'œuvre d'art qui nous procure cette joie.

D'un autre côté, l'art étant chose purement et exclusivement humaine, puisque ce qui constitue surtout l'œuvre d'art est la marque personnelle laissée par l'ouvrier sur son ouvrage, il faut bien reconnaître qu'il y aurait injustice à séparer l'œuvre de son auteur, et que la critique purement impersonnelle serait un contresens. Or il est bien certain que l'habitude des préoccupations morales indique chez l'homme qu'elle anime une supériorité de nature sur celui qui y est indifférent. On peut d'ailleurs remarquer que le nombre des poètes, des littérateurs qui ont réussi à exprimer des pensées vraiment généreuses et élevées, à tracer de nobles caractères, à vivifier des figures aussi grandes par l'intelligence que par le sens moral, est infiniment plus res-

treint que celui des artistes qui se sont illustrés par des peintures contraires. Balzac lui-même, qui excellait à peindre les monstres, n'a guère pu faire vivre de types honnêtes. Il faut pour cela des Shakspeare et des Molière.

Je sais bien qu'il est de mode aujourd'hui, sous prétexte de vérité, de préconiser dans l'art le triomphe de la vulgarité et du vice, parce qu'en effet il se produit fréquemment dans la réalité, et que, d'un autre côté, on est las des fades berquinades de l'optimisme conventionnel. A cela on peut répondre que si le premier devoir de la science est de s'en tenir strictement à la réalité, puisque son rôle est de faire la théorie de ce qui est, l'art au contraire représente surtout le côté subjectif de la vie, c'est-à-dire les émotions, les sentiments, les aspirations de l'homme plus ou moins vivifiés et personnalisés par la puissance de l'imagination; que le réduire au pur réalisme, c'est l'exposer à ne rencontrer prochainement que répugnance et dédain; et que d'ailleurs, en fait, il n'est pas vrai que le mal triomphe toujours dans la société, puisque le progrès, lui aussi, est une réalité.

Quant à l'influence que l'art peut et doit exercer sur la vie et la conduite de l'homme, nous croyons que cette influence est légitime et qu'elle peut être très utile. A y regarder d'un peu près, les plaisirs de l'ouïe et de la vue ont en effet pour caractère particulier d'être surtout cérébraux. Bien que physiologiquement ils se produisent par la vibrations des nerfs acoustiques et optiques, il reste à faire, à propos de cette vibration, une observation qui n'a pas été mise en un relief suffisant dans l'*Esthétique*. Il est bien vrai que le plaisir spécial de ces deux sens consiste essentiellement dans une surexcitation de l'activité locale des fibres qui les constituent. L'oreille est agréablement chatouillée par un son bien plein dont les harmoniques se produisent suivant les lois de la régularité absolue; de même l'œil éprouve une jouissance toute particulière dans la multiplicité simultanée des sensations que lui communique la vue d'une ligne serpentine ou dans le plus ou moins d'amplitude ou de ra-

pidité des vibrations qui résultent de l'intensité ou de l'acuité des couleurs.

Mais il faut bien dire que ce n'est pas là vraiment l'art. Pour constituer la musique et la peinture, il faut ajouter à ces jouissances toutes spéciales de l'oreille et de l'œil un élément purement cérébral qui consiste dans les manifestations des images, des sentiments, des émotions ou même des pensées qui résultent de l'agencement voulu des sons, des lignes et des couleurs. C'est alors seulement que commence le vrai plaisir esthétique. Sans l'addition de cet élément cérébral, le plaisir purement sensitif de l'ouïe et de la vue, borné à l'unique sensation du son, de la ligne et de la couleur serait en dehors du domaine moral et n'aurait aucune importance au point de vue de la conduite et même de l'art. Pour constituer l'art, il lui faut absolument l'adjonction de l'élément cérébral, quoi qu'en pensent les artistes; mais par cette adjonction il devient, pour la conduite de l'homme, un facteur important qui mérite que nous nous arrêtions à lui.

Quand l'art ne ferait qu'apporter à l'homme une certaine somme de plaisir, il aurait son importance morale puisque, après tout, le but incontestable de la science morale est la production du bonheur. Mais ce plaisir, grâce à l'élément cérébral qui s'y ajoute nécessairement, devient à la fois affectif et intellectuel, c'est-à-dire touche à ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme et, par conséquent, détermine et marque, au moins partiellement, le degré de son développement au point de vue de l'évolution. Donc l'amour des arts est chose moralement utile et légitime dans la mesure où domine dans l'art l'élément cérébral, c'est-à-dire le sentiment, l'imagination et la poésie.

Ce point de vue est d'une importance capitale, et je crois devoir y insister d'autant plus que cette affirmation paraît être en contradiction avec une observation que j'ai souvent entendu répéter par les personnes qui ont le plus fréquenté le monde des artistes, à savoir que les artistes ont en général le sens moral assez peu développé et que chez eux l'é-

goïsme et la vanité offrent des spécimens qu'on peut compter parmi les mieux réussis et les plus complets.

Si cette observation est fondée, comment admettre comme utiles et légitimes au point de vue de la morale, soit des habitudes d'esprit dont la pratique produit un résultat diamétralement opposé au but de la morale ou une propension naturelle qui paraît presque inconciliable avec elle ?

Comment se fait-il, d'un autre côté, que dans la littérature sentimentale, drame ou roman, quand on veut peindre un personnage détaché de toutes les vilaines passions de l'égoïsme et de la cupidité, on ne manque jamais de choisir un artiste ? Qui a raison des deux ? et d'où vient cette contradiction ?

Il est bien certain que, à l'époque où nous vivons, les artistes s'appliquent de leur mieux à réagir contre le préjugé populaire qui en fait des héros d'abnégation, cherchant surtout leur bonheur dans les pures jouissances de l'âme envolée vers l'idéal. Ce changement s'explique facilement et par les difficultés croissantes de la vie qui ont obligé les artistes à compter avec elles, et par le développement subit et rapide qu'a pris en ces derniers temps le commerce des choses artistiques. Toutes les nations aujourd'hui se disputent la possession des objets d'art ; c'est devenu un luxe banal. A tout bourgeois enrichi il faut des tableaux, des gravures, des céramiques, des bronzes, des bibelots de toutes sortes. Il n'y a pas à leur en faire de reproche, et cette mode fait espérer qu'à force d'acheter des œuvres d'art, ils finiront par distinguer les bonnes des mauvaises.

En attendant on achète au hasard, et la production artistique, surprise par cet accroissement subit de la demande, s'est empressée de répondre à l'appel. Des renforts lui sont venus de tous côtés, et des multitudes de manœuvres plus ou moins habiles sont accourus pour prendre part à cette curée.

De là est résulté que les ateliers sont devenus des fabriques, les expositions des halles, les artistes des commerçants. Et

ce commerce, ils l'ont fait dans les conditions les plus démoralisantes qu'il soit possible d'imaginer. Le marchand qui vend de la teinture de campêche pour du vin sait bien qu'il est un voleur ; il lui est impossible de se faire la moindre illusion sur sa marchandise, non plus que sur sa propre moralité. Il n'y a donc que les gens sans conscience qui puissent s'abaisser à un pareil trafic. L'artiste ou du moins celui qui se croit tel trouve dans sa vanité ou dans son ignorance des complices toujours prêts à lui dissimuler l'exagération de ses demandes et le ridicule de ses prétentions ; d'autant plus qu'il a affaire, la plupart du temps, à des acheteurs non moins ignorants que lui-même, si ce n'est davantage, et que trop souvent les connivences plus ou moins inconscientes de la critique artistique semblent autoriser d'avance les flibusteries de ce genre. Ajoutons enfin que si, pour les objets nécessaires à la vie, il existe une sorte de niveau général des prix qui s'impose aux plus cupides, cette barrière n'existe pas pour les produits soi-disant artistiques. Il semble que tout ici soit abandonné à la fantaisie des appréciations individuelles. Un marchand d'étoffes n'accepterait pas qu'on lui payât 50 francs le mètre d'un drap coté à 20 francs ; il ne consentirait pas davantage à le donner pour 10 francs. Combien de fois n'a-t-on pas vu des peintres abandonner pour 600 francs des tableaux dont ils avaient demandé 3000 francs, ou abuser de la rencontre d'un admirateur incompétent pour lui extorquer de la même toile quatre ou cinq fois sa valeur ?

Ce sont des flibustiers sans doute. Faut-il en accuser la pratique de l'art ? pas le moins du monde. Ces gens-là peuvent être très habiles ; ce ne sont pas des artistes. Ils ne font pas de l'art, pressés par le besoin d'exprimer leurs sentiments, de manifester leur personnalité, de donner issue aux élans de leur inspiration. Non, ce sont de simples spéculateurs qui recherchent avant tout l'argent et les jouissances qu'il peut leur procurer. La preuve, c'est que le jour où ils ont réussi dans une spécialité, ils ne cessent plus de recom-

mencer la même œuvre, jusqu'à ce qu'ils aient épuisé le succès de vente. Il suffit même qu'un concurrent ait trouvé un genre qui attire la clientèle pour qu'ils s'empressent tous de l'imiter, de le contrefaire. Où est l'art dans tout cela?

Malheureusement cela a des conséquences dont l'art même pâtit. A la vue des fortunes scandaleuses que réalisent ces industriels de la toile peinte, les vrais artistes commencent par s'étonner, par s'indigner. Puis peu à peu les moins fermes se laissent aller à une émulation malsaine. Ils s'irritent de se voir dépasser sur cette route par des médiocrités qu'ils méprisent; ils souffrent de voir aller à ces splendeurs éphémères l'admiration des sots, qui jugent du talent d'après les sommes qu'il rapporte.

C'est ainsi qu'à leur tour ils se laissent détourner de l'art pour courir après l'argent. Les succès des artistes d'ordre inférieur constituent une tentation permanente, à laquelle trop souvent les autres ne savent pas résister. Cette démoralisation ne prendra fin que quand l'éducation artistique de la bourgoisie sera faite ; que la critique d'art cessera d'être une simple affaire de camaraderie, et surtout que l'État renoncera à mettre une partie de la fortune publique au service des convoitises de l'armée des fruits secs qui l'assiègent et qui l'exploitent.

Il est donc bien vrai que l'art est chose élevée et morale, mais non pas en tant qu'il satisfait les besoins sensitifs. Ce qui fait sa dignité et sa grandeur, c'est l'élément purement cérébral qui s'ajoute au besoin sensitif et qui n'est autre qu'une combinaison particulière du mode affectif et du mode intellectuel. Sentiment et pensée, c'est par là que les artistes vraiment grands, tels que Michel Ange, Léonard de Vinci, Rembrandt et, avant eux, les primitifs Italiens, ont acquis et méritent l'admiration que leur vouent les générations successives.

De tout cela nous pouvons, je crois, conclure que les plaisirs qui résultent directement de la satisfaction des besoins sensitifs sont en somme indignes de la préoccupation

exclusive de l'homme, et que leur importance morale est assez peu considérable. Mais, si nous nous plaçons à un autre point de vue, à celui de la connaissance, la question change immédiatement d'aspect. Les sens et en particulier l'ouïe et la vue sont les principaux instruments de l'intelligence; c'est par eux qu'elle puise dans l'intarissable réservoir de l'univers ; c'est par eux qu'elle acquiert tous les éléments qu'elle élabore, pour les transformer en sentiments et en idées. Par là, ils sont les conditions mêmes de la moralité, puisque sans eux le monde moral ne saurait exister.

CHAPITRE XVI.

LA MORALE RÉCIPROQUE. — DEVOIR DE SATISFAIRE LES BESOINS CÉRÉBRAUX.

Nous voici au centre du monde moral, tel que l'ont compris à peu près toutes les doctrines religieuses et philosophiques. C'est ici que se livre le grand combat entre les deux moitiés de l'*homo duplex* que mettent constamment en scène les théories d'Épicure et de Zénon, plus ou moins fidèlement copiées par le christianisme. C'est ici que triomphent hautement tous les partisans de la doctrine de la déchéance, par la lutte qu'ils instituent entre les inspirations de Dieu et celles du démon, entre les impulsions de l'esprit et celles de la matière, entre les tendances de la nature droite et généreuse et la déviation de la nature pervertie et corrompue. *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

Cette opposition paraît d'autant plus tranchée que la plupart des doctrines morales considèrent l'abnégation, le dévouement, le désintéressement absolu, le dédain complet de l'utile comme étant le dernier terme de la vertu, et réprouvent, comme entachée d'un égoïsme damnable, toute théorie qui ose donner une place à l'intérêt personnel parmi les buts de l'activité humaine.

Ces doctrines, que prônent les spiritualistes comme seules correspondant à leur idéal, comme seules dignes du respect des hommes de bien, aboutissent fatalement au pessimisme le plus caractérisé ; d'abord parce que les naïfs qui ont essayé de les appliquer à la lettre finissent toujours par s'apercevoir plus ou moins qu'en se faisant les serviteurs et les victimes des égoïsmes concurrents, ils ont joué le rôle de dupes, et qu'à leur grand dommage, comme à celui des autres, ils

n'ont fait qu'ouvrir le champ plus libre à des vices, à des cupidités, à des ambitions, à des appétits que leur résistance aurait peut-être tenus en respect ; en second lieu, parce que, en dépit des prédications les plus éloquentes des apôtres de l'abnégation, la grande majorité des hommes s'entêtent inconsciemment à s'occuper de leurs propres affaires, à s'inquiéter de leur propre santé et à rechercher l'accroissement de leur propre bonheur.

De là sort fatalement cette conclusion désolante que, pour ceux mêmes qui l'ont pratiquée, la vertu — ainsi entendue — n'est qu'un mot, qu'une décevante apparence, une duperie, qui ne laisse après elle que le regret, et que pour les autres elle n'existe pas même à l'état de fantôme, puisqu'ils refusent avec une déplorable unanimité de tenir aucun compte de ses plus solennelles prescriptions.

De là proviennent ces discussions infinies sur le libre arbitre et le serf arbitre qui ont fait verser tant de flots d'encre et d'éloquence à tous les écrivains et à tous les orateurs préoccupés de ce qu'on appelle le problème moral, — lequel n'est un problème que pour ceux qui ont commencé par placer le principe de la morale sur un terrain autre que celui de l'humanité, et par poser son but au milieu de brouillards tels qu'il devient à peu près impossible de le discerner.

Il faut bien dire, du reste, que pour nous la question, comme on la pose habituellement, perd beaucoup de son importance, par cela seul que nous n'admettons ni que l'abnégation puisse être un but pour l'activité humaine, ni que la vertu consiste nécessairement à sacrifier ses propres intérêts à ceux d'autrui.

La vérité, c'est que les besoins affectifs se distinguent en deux catégories : les uns sont égoïstes, les autres, altruistes. L'homme s'aime lui-même, mais cela ne l'empêche pas d'aimer les autres. Égoïsme et altruisme sont également légitimes, à la condition de rester l'un et l'autre sur leur terrain et de se maintenir dans des limites convenables.

Ces limites, qui les marquera? La justice, l'égalité, la

réciprocité. Si la justice exige que vous reconnaissiez aux autres les mêmes droits qu'à vous-même, elle n'exige pas moins que les autres vous reconnaissent des droits égaux aux leurs. La logique la plus élémentaire nous amène à cette formule : égalité de soi à autrui et d'autrui à soi, c'est-à-dire égalité de chacun à chaque autre sans tenir compte des suggestions de l'égoïsme individuel qui pousse chacun à se préférer à tous, non plus que des divagations de la prétendue morale du désintéressement, qui exige que chacun préfère les autres à soi.

En somme, s'il est vrai que la justice consiste essentiellement dans l'égalité des droits et dans la réciprocité des devoirs, et que cette égalité et cette réciprocité soient reconnues comme constituant la meilleure sauvegarde des sociétés, comme la seule capable d'établir entre les intérêts individuels l'équilibre le plus favorable au développement de tous, il s'ensuit logiquement qu'aucun membre de cette société ne doit rompre cet équilibre, ni à son avantage ni à son détriment. Au point de vue du principe général, il ne doit pas, dans une société bien organisée, y avoir de victime, que cette victime soit volontaire ou non.

Je n'ignore pas qu'on pourra me répondre qu'en somme la morale du dévouement n'est pas bien dangereuse, attendu qu'il n'est guère probable qu'elle soit fort contagieuse.

Contagieuse ou non, peu importe. Il est toujours mauvais de marquer aux hommes comme but de leurs efforts une apparence de perfection impossible à atteindre, ou qui, s'ils l'atteignaient, ne produirait que misère pour la société et pour eux. Dans le premier cas, l'inutilité de l'effort les décourage du bien ou les jette en des détours absolument corrupteurs, comme nous le voyons dans la plupart des doctrines qui ont prétendu imposer aux hommes le renoncement. Ils finissent toujours par renoncer, en effet, à tous leurs devoirs d'homme, de citoyen, de famille, pour s'absorber tout entiers dans la pensée égoïste des compensations promises pour une autre vie. Dans le second, comment peut-

on prôner comme un but à atteindre un état mental qui ne pourrait se propager dans une partie de la société sans servir d'encouragement à toutes les passions violemment égoïstes de l'autre partie, et qui, même généralisée, ne produirait aucun avantage au groupe qui s'imposerait la pratique du précepte indiqué ?

Supposons, en effet, une société où chaque membre renoncerait pour lui-même à toute amélioration, à tout avantage moral et matériel, pour mettre tout ce qu'il aurait de force et d'intelligence au service d'autrui. Qu'en résulterait-il ? Que chacun se négligeant lui-même pour ne s'occuper que des autres, chacun n'atteindrait qu'un développement physique et intellectuel inférieur à celui qu'il aurait atteint dans des conditions normales, et que, par conséquent, le niveau moral du groupe resterait au-dessous de celui qu'il aurait atteint si chacun avait travaillé simplement à son propre développement; c'est-à-dire qu'en supposant les conditions les plus favorables, la pratique exclusive des vertus altruistes aurait pour effet de diminuer l'homme à tous les points de vue. Je m'empresse, du reste, de reconnaître en même temps que le développement exclusif des besoins égoïstes aurait des conséquences encore plus désastreuses.

Il faut donc en revenir à ce que nous avons dit précédemment sur la nécessité absolue de l'égalité des droits et sur l'égale légitimité de l'égoïsme et de l'altruisme. Peut-être même pouvons-nous ajouter aux observations précédentes quelque clarté en marquant avec plus de précision les limites réciproques dans lesquelles devront se tenir l'égoïsme et l'altruisme.

La fonction de l'égoïsme bien entendu est de travailler dans la mesure du possible à la conservation et à l'épanouissement de l'individu, et sa limite est marquée par la défense de léser le droit égal d'autrui à la conservation et à l'épanouissement ; de même que la fonction de l'altruisme est de travailler à la conservation et au développement d'autrui, à la condition que cette coopération ne doive pas empêcher

la conservation et le développement personnels du coopérateur (1).

Cette règle une fois posée, il nous semble facile de nous rendre un compte précis du rôle que doit jouer dans l'ensemble de la vie morale chacun des besoins affectifs résultant de notre nature ou des circonstances plus ou moins permanentes au milieu desquelles elle se développe.

Nous avons déjà indiqué la grande division des besoins affectifs en égoïstes et altruistes. Ces expressions n'ont pas toute la précision désirable, à cause des déviations imposées au sens de ces termes par la longue prédominance de certaines doctrines philosophiques et religieuses. Grâce à elles, aujourd'hui l'épithète d'égoïste implique une condamnation sans appel, tandis que l'altruisme semble contenir l'idéal de toutes les vertus. On a pu voir d'après ce qui précède combien nous sommes éloigné d'admettre ces conclusions excessives. L'égoïsme entendu dans le sens propre du mot renferme au moins autant de vertus que de vices, et l'exagération de l'altruisme aboutirait rapidement à des conséquences déplorables.

Pour notre compte et dans le dessein d'échapper à ces confusions, nous substituerions volontiers au mot égoïsme celui d'individualisme, et celui de sociabilité à altruisme.

(1) Est-ce à dire qu'il faille condamner le dévouement? Loin de là ; mais je ne pense pas qu'il faille davantage le glorifier en dehors de certaines conditions faciles à déterminer. Qu'un soldat se fasse tuer sans raison sur un champ de bataille ; que dans une inondation un homme se jette à l'eau, sans savoir nager, pour sauver un enfant qui se noie, ce sont là des folies magnanimes, mais qui n'en sont pas moins des folies. L'héroïsme et le dévouement ne prennent un caractère vraiment moral qu'à la condition d'être raisonnables et de permettre au moins l'espoir d'un profit pour la collectivité. Un dévouement qui n'est qu'un suicide assuré ou qui stérilise une activité en la mettant au service d'un être radicalement inutile ou même nuisible, ne saurait être considéré comme raisonnable et digne d'éloge. Je n'admire pas plus une vieille femme qui se ruine à recueillir les chats perdus qu'un capitaine Webb qui, par gloriole, se jette dans le tourbillon du Niagara.

Mais ces termes seraient peut-être encore moins clairs pour le public, et ils seraient certainement moins exacts. Nous garderons donc égoïsme et altruisme en tâchant d'en bien préciser la portée.

J'appelle égoïstes les sentiments par lesquels se manifestent les besoins affectifs, quand ils se rapportent exclusivement ou principalement au plaisir, à la conservation ou au développement — bien ou mal entendus — de l'individu qui les éprouve ; altruistes quand ils supposent chez l'individu une sorte de dédoublement moral grâce auquel l'intérêt et le bonheur d'autrui prennent une place prépondérante ou du moins importante dans ses préoccupations. On pourrait encore dire que l'altruisme n'est autre chose qu'un égoïsme agrandi, qui s'étend hors de l'individu, pour assimiler autrui à l'individu lui-même. Ainsi il est bien certain que l'amour maternel a ce caractère très frappant d'être une extension et souvent même un déplacement des sentiments égoïstes tellement prononcé que la préoccupation du salut ou du bonheur du petit domine et supprime celle du salut et du bonheur de la mère elle-même.

Mais cette forme de l'altruisme chez les femelles de beaucoup d'animaux, et parfois chez la femme, comporte une exagération instinctive qui constitue une exception, puisqu'elle va jusqu'à un déplacement tellement complet de l'égoïsme qu'il semble le supprimer totalement. La mère dans ces conditions paraît ne pas concevoir la possibilité de vivre sans son petit, et elle préfère la mort à cette perspective. Le plus ordinairement l'altruisme, né de l'habitude de la vie commune ou du souvenir des services reçus, a pour caractère primitif de nous faire considérer l'existence de certaines personnes, non pas comme absolument nécessaire à la nôtre, mais comme une condition plus ou moins essentielle de notre propre bonheur. C'est ainsi que l'enfant aime sa mère qui le nourrit, qui le porte, qui le protège de toutes les manières. C'est lui-même qu'il aime en elle.

Mais ce n'est là qu'un caractère d'origine qui peut subir

et qui en fait subit très souvent des transformations très caractéristiques. L'enfant qui a commencé par aimer sa mère pour lui-même finit le plus souvent par l'aimer pour elle, et cette transformation, où l'habitude a une très grande part, s'opère presque toujours quand la protection maternelle n'est plus nécessaire à l'enfant. C'est du reste un fait général à remarquer. L'altruisme ne se développe complètement que dans le désintéressement complet. Il peut prendre et prend souvent sa source dans la joie des services reçus; mais, tant que durent ces services, la préoccupation qui en résulte demeure surtout égoïste; et cela se comprend puisque les services supposent des besoins, et que le besoin a précisément pour effet de susciter le désir et tous les sentiments égoïstes qui s'ensuivent. Mais quand le besoin a cessé, et qu'il ne reste plus que le souvenir des bienfaits reçus, alors les sentiments altruistes peuvent se manifester dans toute leur plénitude. On peut même dire, et c'est une conséquence de l'observation précédente, que l'altruisme le plus souvent arrive à son développement complet et atteint à une pureté absolue bien plutôt dans les rapports du bienfaiteur à l'obligé que dans ceux de l'obligé au bienfaiteur.

La classification que nous allons tâcher d'établir donnera, nous l'espérons, une idée assez nette des caractères essentiels de ces deux catégories de sentiments.

I. — L'égoïsme, comme nous l'avons dit, a pour but général et ultérieur la conservation ou le développement de l'individu, et pour but immédiat le plaisir, qui est par lui-même un développement de l'activité vitale, un épanouissement de la vie, mais qui, grâce à l'ignorance et à l'irréflexion, a souvent pour résultat final le ralentissement et même la suppression de la vie. D'où résulte cette conclusion que l'hygiène est une partie essentielle de la morale, ou plutôt que la morale est pour une bonne part une hygiène particulière, spécialement applicable aux sentiments et aux passions.

Les sentiments égoïstes se manifestent à l'égard du passé

sous forme de regret ou de satisfaction ; — à l'égard du présent, sous forme d'attraction ou de répulsion ; — à l'égard de l'avenir, sous forme d'espoir ou de crainte.

A. — A cette catégorie se rattache directement tout l'ensemble des sentiments, des passions, des vices et des vertus dont la manifestation constitue la morale individuelle ou de l'homme isolé. Je sais bien qu'il est d'usage de répéter que la morale n'existe pas pour l'homme seul, et qu'elle ne résulte que de l'état de société. Cette affirmation provient d'une confusion entre la moralité proprement dite et la moralité que j'appellerai légale, parce que ses manifestations peuvent tomber sous le coup de la loi. Il est certain que la loi, ne pouvant pas avoir d'autre but que de garantir les droits de chacun, n'a à intervenir que dans les rapports sociaux, c'est-à-dire dans les relations des individus entre eux ou avec les groupes sociaux. Mais il n'en est pas moins vrai que l'homme isolé peut avoir ou n'avoir pas certains sentiments ou certaines manières d'être parfaitement déterminables même en dehors de toute espèce de groupe, telles que courage ou lâcheté, inertie ou activité, constance ou mollesse, tempérance ou intempérance, prévoyance ou imprévoyance, prudence ou imprudence, etc., etc.

B. — Je range dans une seconde catégorie les sentiments ou manières d'être qui, tout en dérivant plus ou moins directement de l'égoïsme, supposent la vie collective ou tout au moins l'existence d'êtres semblables ou analogues à l'homme.

a. — Les uns résultent plus particulièrement de l'état de lutte dans lequel se trouvent engagés les intérêts, tels que l'aversion, la colère, la défiance, l'envie, la jalousie, le mépris, la haine, l'animosité, la fourberie, l'injustice, la cruauté, l'improbité, l'ambition, l'orgueil, la vanité, la servilité, la cupidité, l'avarice, etc., etc.

b. — D'autres, sans pouvoir être classés directement sous le titre général d'altruisme, doivent être considérés comme résultant de la vie sociale, prise sous ses aspects les plus élevés et les plus nobles. Tandis que les sentiments que nous

avons classés dans la catégorie précédente naissent de la lutte des intérêts et peuvent être en général regardés comme condamnables, précisément parce que, nés de l'hostilité des hommes, ils tendent à la perpétuer entre eux, ceux-ci, tout au contraire, supposent entre les hommes, sinon des préoccupations altruistes bien déterminées, au moins l'effort pour maintenir entre les individus et les groupes le bon accord et le désir d'échapper pour soi-même à la lutte. Les sentiments qui constituent cette catégorie ont donc pour caractère commun de marquer chez l'individu une tendance certaine vers un état d'esprit favorable au progrès social et, par conséquent, pouvent être considérés comme des vertus. Ce sont : la douceur, le désintéressement, la loyauté, la probité, la sincérité, l'impartialité, la confiance, la justice, l'équité, etc., etc.

C. — On pourrait classer dans la catégérie des sentiments de la vie isolée certains sentiments comme la religion, la résignation, la mortification, etc. J'aime mieux en faire une catégorie à part, à cause de cette particularité qui a son importance, que ces sentiments, qui ne supposent pas nécessairement l'existence d'autres hommes, ne pourraient cependant pas exister sans la croyance à la présence d'êtres plus ou moins analogues à l'homme, tels que les dieux, les génies, les démons, que les religions actuelles représentent sous la forme d'êtres aériens et fantastiques, mais qui souvent, dans les premières religions des sauvages, semblent n'avoir été autre chose que les âmes mêmes des morts.

II. — La classe des sentiments altruistes est assez restreinte, comparativement à celle des sentiments égoïstes. Il n'y a pas à s'en étonner si l'on songe que l'homme, nécessairement asservi aux milieux contre l'influence desquels il lui était impossible, dans les temps primitifs, de réagir d'une manière suffisamment efficace, a dû garder la trace des misères et, par conséquent, des luttes dont l'effet a été de mettre aux prises tous les besoins pendant des milliers de siècles. Il est tout naturel que cette longue série de souf-

frances, d'hostilités incessantes, d'oppressions des faibles par les forts, ait laissé dans le cerveau mal dégrossi de tant de générations des empreintes caractéristiques, qui se sont manifestées dans les rapports ultérieurs des hommes entre eux, par un extraordinaire épanouissement de tous les sentiments de résistance, de lutte, de défense personnelle, de haines, c'est-à-dire par un énorme développement de tous les sentiments purement égoïstes et antisociaux.

On comprend qu'au milieu d'un pareil état social, les sentiments altruistes aient eu quelque peine à naître. Cependant un certain nombre se sont développés précisément par la nécessité imposée aux membres de chaque groupe de s'entendre pour se défendre contre le débordement des violences; et d'ailleurs il faut ajouter que depuis plusieurs siècles les progrès de la vie sociale ont produit dans ce sens une transformation qui permet d'entrevoir pour l'avenir un sérieux accroissement des sentiments altruistes.

Ces sentiments sont l'attraction, la sympathie, la clémence, la pitié, la générosité, la reconnaissance, l'admiration, l'estime, l'amitié, le respect, l'amour, la vénération, l'amour filial, paternel, maternel, conjugal, le patriotisme, la sociabilité, l'humanité, le dévouement, etc.

Le caractère commun des doctrines morales des temps modernes est de considérer les sentiments altruistes comme seuls conciliables avec le progrès de l'humanité. Il semble qu'elles se soient donné le mot pour réagir contre l'égoïsme, qui caractérise la vie sauvage et barbare, et même les civilisations les plus fières d'elles-mêmes. Cette protestation part d'un bon sentiment, mais en général on peut lui adresser deux reproches également mérités.

L'un est de dépasser le but. Il est bon, il est utile que l'homme tienne compte des intérêts de ses semblables; et quand ces intérêts sont fondés sur des titres sérieux, quand ils sont des droits, leur respect s'impose formellement. C'est un devoir strict de respecter la liberté d'autrui, et quiconque y porte atteinte est coupable par cela seul. Mais si l'on me

frappe une joue, est-il juste, est-il désirable pour le bien de la société que je tende l'autre? Si l'on me poursuit pour une faute que je n'ai pas commise, dois-je me résigner au châtiment pour en sauver un autre qui l'a mérité? Faut-il que je me laisse dépouiller de ma propriété, de ma liberté, parce que mes réclamations pourraient avoir des conséquences désagréables pour ceux qui auraient porté atteinte à mon droit?

Évidemment non. L'esprit de sacrifice et d'abnégation poussé à cet excès ne saurait donner d'autre résultat que d'encourager par l'impunité les violences des égoïsmes concurrents. Cette morale, en se propageant, arriverait bientôt à peupler le monde de victimes livrées aux appétits de quelques tyrans.

La suppression des mobiles égoïstes chez la plupart aboutirait donc, chez quelques-uns, à l'exaspération de l'égoïsme brutal. On l'a bien vu dans toutes les sociétés où l'esprit religieux a fait dominer l'esprit d'obéissance, d'humilité et d'abnégation. Et en dehors des sociétés politiques, voyez à quels excès cet esprit est arrivé dans les règles monastiques, dans l'institution des jésuites.

Ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'au milieu même de cet excès cette morale a manqué son but. Les âmes qu'a atteintes cette contagion se sont vengées de l'obéissance, de l'humilité et de l'abnégation qu'on leur imposait en remettant à une vie future la réalisation de rêves d'une nature toute contraire. Elles consentaient bien à se sacrifier pendant quelques années, mais à la condition de recevoir en compensation une éternité de gloire, de bonheur et de triomphe face à face avec le Dieu suprême.

Il y a en effet une contradiction singulière au fond de ces doctrines qui s'imaginent propager les sentiments altruistes par l'abaissement de la personnalité humaine et par la théorie du renoncement. Ce qui fait, ce qui explique, ce qui exalte l'égoïsme, c'est le besoin, c'est la privation. Malgré certaines apparences purement illusoires, il ne dépend pas

de nous de supprimer nos besoins. Plus nous leur résistons, plus ils s'irritent — jusqu'au jour où, poussés à bout, ils nous tuent ou nous jettent dans la folie. C'est une fatalité physiologique, contre laquelle nous ne pouvons rien. C'est par cette raison que les religieux qui ont fait vœu d'humilité, de pauvreté et de chasteté considèrent comme des sacrilèges tous les efforts que fait le monde pour se soustraire à leur tyrannie, s'appliquent à accumuler par tous les moyens des richesses infinies, ne rêvent que d'obscénités et s'imaginent que tous les cerveaux sont possédés comme les leurs de démons lubriques. Les sacrifices que les morales métaphysiques ou religieuses imposent à leurs adeptes se résolvent simplement en révoltes plus ou moins violentes des besoins comprimés et, par conséquent, en exaspérations inévitables de l'égoïsme fondamental.

Le vrai, le seul moyen de développer dans l'homme les affections altruistes est de diminuer dans la mesure du possible la somme de ses privations et de ses souffrances, c'est-à-dire de ses infériorités. Le misérable qu'obsède l'inquiétude de trouver à manger ne peut se délivrer de cette idée fixe pour s'intéresser au sort d'autrui. Le malade qui craint d'un moment à l'autre un dénouement fatal ne peut guère se détacher de ses souffrances pour s'occuper de celles des autres. Le faible, l'infirme qui redoute sans cesse pour lui-même les abus de la force toujours menaçante, est en général peu disposé à s'exposer au danger pour arracher ses semblables aux mauvais traitements auxquels il se trouve trop heureux de pouvoir lui-même échapper quelquefois.

L'infériorité intellectuelle, l'ignorance sont également incompatibles avec le développement de l'altruisme. Quelles sont, entre les peuples et les hommes, les causes les plus efficaces de guerres, de haines, de rivalités violentes, si ce n'est un ensemble de préjugés, d'idées fausses, de croyances absurdes qui leur font préférer les conquêtes brutales et intermittentes de la force aux produits réguliers du travail, qui les habituent à voir un ennemi dans tout étranger, par

cela seul qu'il habite de l'autre côté d'un fleuve ou d'une montagne, qu'il parle une langue différente et qu'il n'a pas été élevé dans les mêmes superstitions; qui les ont dressés à croire que le bien de l'un est nécessairement le mal de l'autre, comme si la somme des avantages réservés à l'humanité dépendait, non de la somme croissante des efforts et de travail de chacun, mais d'une distribution une fois faite et à jamais invariable ?

Plus l'homme est fort et bien portant, plus il est riche et heureux, moins il est à la merci du hasard. La violence des instincts égoïstes diminue dans la même proportion. Plus il est instruit et éclairé, plus il échappe par là même à l'influence désastreuse des préjugés, plus il devient capable de faire la différence entre les biens vraiment désirables qui résultent de la paix et du travail et les avantages trompeurs et méprisables qui proviennent de l'abus de la force. Grâce à l'observation sérieuse des choses, nous arrivons à entrevoir que la meilleure garantie du bonheur de chacun est dans le bonheur de tous, que l'homme qui vit de son travail ne peut trouver la juste rémunération de ses efforts que dans une société où le travail est pratiqué, honoré, largement rémunéré; que non seulement l'industriel et le commerçant ont intérêt à ce que les groupes au milieu desquels ils vivent soient riches, puisque cette richesse générale, en permettant à tous de satisfaire plus de besoins, ouvre naturellement à leur activité et à leurs produits des débouchés qui leur feraient défaut dans un autre milieu; mais nous comprenons également que le travail intellectuel se trouve subordonné aux mêmes conditions, résultant de ce fait supérieur qui est la loi des sociétés humaines et qu'on appelle la solidarité ! N'est-il pas manifeste en effet que le savant n'a rien à espérer d'une société où personne ne serait capable d'apprécier la valeur de ses découvertes; que le philosophe passerait inaperçu au milieu d'hommes incapables de rien comprendre à la philosophie; que l'artiste perdrait tout le fruit de ses efforts — s'il lui fallait vivre parmi des sauvages insensibles

au charme de l'art; que le génie enfin du poète et du littérateur n'aurait aucune raison d'être, s'ils ne trouvaient pas de lecteurs capables de comprendre et de goûter leurs œuvres?

Ç'a été et c'est encore la grande erreur des doctrines métaphysiques et théologiques de s'imaginer que c'est uniquement par l'enseignement théorique de leurs principes qu'elles pourront transformer l'égoïsme primitif et faire pénétrer dans le cœur de l'homme les sentiments dont l'ensemble constitue la fraternité humaine. Sans ravaler plus qu'il ne convient l'efficacité de l'enseignement direct des principes de la morale théorique, il est bien certain que c'est surtout par l'observation raisonnée et attentive des faits qu'on finira par convaincre les hommes que dans un état de civilisation plus parfait, l'égoïsme lui-même devient l'auxiliaire et l'agent le plus actif de l'altruisme, ou pour mieux dire que les deux principes qui paraissent contradictoires se mêlent et se fondent en un seul, par la communauté de plus en plus manifeste et intime de l'intérêt général avec celui de chacun. Le jour où cette identité sera bien comprise de la majorité des hommes et où la solidarité humaine s'imposera à tous les esprits comme un dogme, ce jour-là le progrès de la civilisation sera assuré, et il se produira d'autant plus rapidement que l'on s'appliquera avec plus de soin à le faire pénétrer dans l'esprit des enfants, en l'appuyant sur l'observation directe des réalités. L'instruction telle qu'elle leur est donnée aujourd'hui ne produit en effet que des résultats insignifiants, parce qu'on ne s'inquiète nullement de leur faire toucher du doigt les enseignements dont ils ont besoin. Tout se borne à des affirmations, à des phrases plus ou moins creuses. Je suis, pour mon compte, absolument convaincu que quelques notions bien simples et bien nettes d'hygiène et d'économie sociale feraient plus pour le développement moral des enfants que tous ces traités de théorie doctrinale qu'on leur fait aujourd'hui apprendre par cœur.

Mais nous reviendrons plus tard sur ce point de morale pratique. Nous n'avons donc pas à y insister pour le moment.

CHAPITRE XVII.

LA MORALE RÉCIPROQUE. — DEVOIR DE SATISFAIRE LES BESOINS CÉRÉBRAUX.

Besoins intellectuels. — Résumé de la théorie morale.

Les besoins intellectuels, les plus élevés de tous dans l'ordre de l'évolution sont en même temps et par la même raison les moins communs et les moins impérieux. Tout le monde éprouve le besoin de manger, et ce besoin est assez tyrannique pour tuer en quelques jours ceux qui ne peuvent le satisfaire à temps.

Les besoins intellectuels sont plus accommodants. Non pas qu'on puisse impunément leur refuser la satisfaction qu'ils réclament. Il est bien constaté par une foule d'exemples qu'il y a toujours danger à contrarier les vocations déterminées et à contraindre les intelligences à abandonner les objets de leurs préférences pour s'appliquer à des études moins conformes aux aptitudes naturelles. Un homme que la nature de son intelligence porte aux recherches scientifiques ou aux créations artistiques souffre nécessairement s'il se voit contraint de consacrer sa vie à des travaux d'ordre différent, et cette souffrance prolongée peut aller jusqu'au découragement, au désespoir, à la mort.

Mais ces cas, il faut bien le dire, sont assez rares, parce que les vocations prononcées ne sont pas communes. La plupart du temps l'homme détourné de sa voie naturelle éprouve pendant un temps plus ou moins long une sorte de dégoût, un ennui plus ou moins profond, puis il finit par s'habituer ; il se mécanise, il fait sa besogne automatiquement en cherchant en dehors de sa profession des compensations qui hâtent la fuite du temps.

Les hommes qui constituent cette catégorie sont eux-mêmes peu nombreux. La grande multitude se compose de gens à qui il serait impossible de dire à quoi ils voudraient être occupés, et qui dans les métiers ou professions ne considèrent d'autre raison de préférence que d'être mieux payés et d'avoir moins de travail à faire. Aussi voyons-nous que la plupart des hommes, quand ils ont une fortune suffisante pour vivre sans travailler, se condamnent avec empressement à une oisiveté qui serait pour d'autres le pire des supplices.

Il faut du reste reconnaître que ceux-mêmes qui considèrent le *far niente* comme l'idéal de l'existence sont loin d'être en général les plus heureux des hommes. L'ennui ne tarde pas à s'emparer d'eux, et la plupart passent à bâiller la plus grande partie de leur vie. Mais cette torpeur, qui n'est autre chose que la protestation du besoin intellectuel non satisfait, ne suffit pas pour les décider à l'action. Ils sont incapables de comprendre cet avertissement. Il faudrait pour les arracher à leur engourdissement une souffrance plus aiguë, comme celle de la faim ou de la soif. Alors ils comprendraient et agiraient en conséquence.

C'est ce qui explique les différents degrés de civilisation par lesquels a passé l'humanité; c'est ce qui fait comprendre toute son histoire. L'homme, comme tout ce qui vit, a dû obéir d'abord aux besoins les plus impérieux de la conservation individuelle. Ses premiers soins, ses plus constantes préoccupations ont été de se prémunir contre la faim, contre la soif, contre le froid, contre les animaux sauvages, contre ses semblables. Dans cette lutte incessante il a porté tout ce qu'il avait de force physique et intellectuelle, et c'est grâce à elle qu'il a peu à peu recueilli les observations qui ont rendu plus efficace et plus facile sa résistance aux ennemis et aux dangers de toutes sortes qui l'assiégeaient. Par elle et pour elle son intelligence s'est exercée, développée, affinée, et un jour est venu où sa puissance a été telle qu'elle a triomphé de la force brutale. On peut dire en général que

c'est ce triomphe qui marque le véritable début de la période historique dans l'humanité, la vraie marque de la civilisation commençante. C'est à ce moment qu'apparaissent dans le monde les organisations sociales et politiques, où le droit du plus fort cesse d'être le droit unique.

Ce n'est pas que la force perde pour cela tout son empire. Nous voyons bien le contraire, puisque, aujourd'hui encore, elle conserve son prestige et que le principal acteur de la scène politique européenne a pu dire, il y a à peine quelques années : « La force prime le droit. » Mais il n'a pas vu que ce prestige n'est qu'apparent et que ce qui prime en réalité, c'est l'intelligence. Ce qui a assuré la victoire de l'Allemagne en 1870, ce n'est vraiment pas la force, c'est l'esprit, c'est l'organisation, c'est la prévoyance, c'est la science mises au service de la force. Plus on étudiera cette guerre, plus il deviendra manifeste que la force n'y a été qu'un élément secondaire. C'est pour n'avoir pas compris la nécessité de l'intelligence dans les choses de la guerre, c'est pour avoir trop compté sur la force brutale que Napoléon III a livré la France désarmée à un ennemi dont il ne soupçonnait pas la puissance, et dont le secret semble avoir également échappé jusqu'ici à ceux que la France a chargés de sa réorganisation militaire (1).

La preuve que la force ne prime plus l'intelligence, c'est que l'opinion est reine du monde. Il n'y a pas de gouvernement qui ose aujourd'hui résister à cette puissance nouvelle, si elle sait s'exprimer avec une énergie suffisante, parce que tous savent que maintenant c'est l'opinion, c'est l'idée, c'est l'intelligence qui dirige la force, qui dispose d'elle, qui en règle l'emploi. D'un autre côté nous voyons les gouvernants si bien convaincus de cette puissance que depuis quatre-vingts ans ils ont tout fait pour l'émasculer, pour l'atténuer

(1) Ce qui a perdu la France, c'est l'infériorité de son état-major, l'ignorance de ses officiers, l'incurie de son intendance, le dédain de ses généraux pour le pékin, l'indécision de Trochu et la trahison de Bazaine.

par l'accumulation des obstacles opposés à son libre développement. Dans les écoles, dans les lycées, dans les facultés, partout où s'étend leur pouvoir, ils ont imposé l'enseignement de doctrines mensongères et dépressives, dont l'effet a été d'abaisser les esprits et d'abattre les courages. Pour la presse, pour les journaux et même pour les livres, ils ont élaboré des règlements et des lois plus restrictives, plus draconiennes, plus sauvages les unes que les autres, dans l'espoir de faire reculer l'esprit humain.

Ils y sont parvenus en effet, et c'est précisément pour cela qu'aujourd'hui la France, sevrée d'idées depuis la première révolution, abêtie, émasculée par un enseignement démoralisateur, privée de toute initiative, se sent incapable de retrouver sa voie, et recule effarée devant l'énoncé de problèmes déjà posés par nos arrière-grands-pères. C'est là le crime impardonnable des monarchies. Un despote, un roi, a peur fatalement de toutes les supériorités. Sa puissance, pour être solide, a besoin de s'appuyer sur un peuple de sujets obéissants et dociles, c'est-à-dire sur un troupeau. Cette nécessité s'est manifestée avec une évidence foudroyante à tous les gouvernements qui ont succédé à la république de 1792. Aussi ont-ils tous serré le frein, jusqu'à faire éclater la machine; aussi ont-ils tous légué à la France contemporaine une débilité intellectuelle qui paraît presque incurable, et qui devrait nous mener tout droit et infailliblement à la triste décadence de l'Espagne, si par bonheur l'enseignement purement scientifique n'avait pas en partie échappé aux défiances gouvernementales. Dans leur ignorance des choses intellectuelles, nos rois, nos empereurs et leurs complices n'ont pas compris le lien de solidarité qui relie toutes les manifestations de l'intelligence. Ils se sont imaginé que, s'il pouvait être dangereux pour eux de laisser se produire en face des doctrines officielles et gouvernementales les théories philosophiques et politiques des esprits libres, il n'y avait nul inconvénient à laisser le champ ouvert aux investigations des sciences d'observation. La chimie,

la physique, l'histoire naturelle, l'anthropologie, l'économie politique, l'astronomie, presque entièrement abandonnées à elles-mêmes, grâce à l'imbécillité des gouvernants, ont reconstitué le trésor des idées philosophiques et ont accumulé contre les enseignements officiels des théologiens et des métaphysiciens une montagne d'arguments, infiniment plus redoutables pour le troupeau des entités gouvernementales que tous les raisonnements purement philosophiques.

C'est dans cet arsenal constitué par les sciences d'observation que nous trouvons les armes nécessaires pour combattre les ennemis de la libre pensée, qui de toutes parts s'efforcent de ressaisir la domination qui leur échappe. Ce qui, à nos yeux, constitue surtout l'importance de ce grand mouvement scientifique du dix-neuvième siècle, c'est que, outre les facilités qu'il nous procure pour asservir les forces naturelles au profit de l'homme, il garde le dépôt des méthodes et des principes dont l'extension aux sciences morales permettra à l'humanité de secouer la léthargie mortelle dont la menace la contagion des virus monarchique et théologique. C'est dans cette réserve que les intelligences, enfin réveillées de la lâche torpeur qui pèse sur elles, puiseront, espérons-le, l'énergie et le mouvement qui leur font aujourd'hui si étrangement défaut; c'est dans ce trésor des sciences qu'elles trouveront les éléments de rénovation dont elles ont besoin pour recommencer une de ces grandes et resplendissantes périodes, qui achèvent une nouvelle étape de la civilisation, en ruinant définitivement quelqu'une des erreurs capitales de l'âge antérieur.

Un des effets de ce renouvellement sera de rendre plus exigeants les besoins intellectuels, aujourd'hui si faiblement ressentis de la plupart des hommes. Qui de nous n'en connaît un grand nombre, et de fort intelligents, qui dédaignent la philosophie, la politique, la science elle-même? Au milieu du désarroi des esprits faussés, corrompus, abâtardis par les mensonges et les niaiseries de l'enseignement officiel, ils ont perdu toute foi, tout ressort, toute énergie. Ils se rési-

gnent à tout, parce qu'ils ne croient à rien; parce que, n'ayant pas eu la force de réagir par eux-mêmes contre l'éducation reçue et de chercher spontanément la raison des choses qu'on prenait à tâche de leur dissimuler, ils ne se rendent pas compte de l'importance des idées au point de vue du développement des civilisations. Trompés par la puérilité des traditions de l'enseignement universitaire, ils ne comprennent pas que de pareilles futilités puissent avoir une influence sur la marche des choses, et ils s'abandonnent misérablement à une sorte de fatalisme qui les désintéresse de tout ce qui ne les touche pas personnellement.

C'est la complicité inintelligente et inconsciente des esprits gâtés qui rend possibles les despotismes abrutissants comme celui de l'empire; c'est grâce à eux que le coup d'État de 1851 a pu réussir et se perpétuer en substituant à l'inquiétude des idées et des principes, c'est-à-dire des intérêts généraux et permanents, la préoccupation égoïste et bête des intérêts individuels et immédiats; c'est par eux qu'a réussi le plébiscite de 1870: ce sont eux qui, en s'associant plus ou moins inconsciemment à la conspiration impériale contre les aspirations légitimes de tout ce qu'il y avait encore en France d'esprits libres et clairvoyants, nous ont condamnés à nous réveiller un jour au bruit des canons prussiens.

Dans l'extrémité où nous a jetés l'aveuglement de cette multitude inintelligente, il ne nous reste plus que deux alternatives : ou bien nous allons nous enfoncer de plus en plus dans la nuit sombre de la décadence incurable, comme tant d'autres peuples qui nous ont précédés, et qui n'ont pas su, au moment voulu, se dégager assez énergiquement des liens du despotisme et se guérir de la pourriture intellectuelle qu'il laisse après lui, ou bien nous allons nous mettre à montrer aux générations qui nous suivent les relations intimes qui unissent la grandeur et la décadence des civilisations à la rénovation ou à l'épuisement des idées scientifiques et philosophiques.

Oui, je persiste à l'espérer, malgré l'insuffisance des

hommes qui se succèdent au gouvernement de la France, un moment viendra, avant le terme fatal de l'irrémédiable décadence, où nos députés, nos ministres comprendront l'absolue nécessité de contraindre l'enseignement officiel à rattacher les effets aux causes, à rendre manifestes à tous les esprits l'influence directe et inévitable des doctrines, des croyances et des intérêts sur les faits politiques et sociaux ; où, au lieu de se perdre en divagations métaphysiques ou théologiques, les hommes chargés de travailler au développement des intelligences appliqueront à l'histoire, à la philosophie, à la morale, à la politique, à l'économie sociale les méthodes des sciences d'observation, et habitueront les enfants à comprendre que, si les civilisations humaines dépendent d'abord des circonstances physiques au milieu desquelles elles sont nées, elles se perfectionnent surtout par l'influence des milieux moraux, c'est-à-dire par le développement des idées et le perfectionnement des esprits qui les élaborent.

Lorsque cet enseignement, d'où qu'il vienne, aura pénétré dans de nombreuses intelligences, elles seront par là même renouvelées et avivées ; c'est alors que les besoins intellectuels prendront toute l'importance qui leur appartient.

Le besoin intellectuel a ce caractère spécial d'intéresser presque nécessairement la collectivité. L'intelligence peut évidemment être mise au service des passions les plus égoïstes et les plus antisociales, mais on peut être à peu près sûr que celle qui se ravale à ce rôle est le plus souvent une intelligence d'un genre particulier et d'un ordre inférieur, qui se caractérise précisément par l'absence du besoin intellectuel. C'est là un point essentiel, et sur lequel il est d'autant plus nécessaire d'insister que c'est un de ceux où l'on se trompe le plus souvent.

Un exemple fera bien comprendre notre pensée.

Il ne viendra certes à la pensée de personne de nier l'intelligence de Napoléon I[er] : comme général, comme admi-

nistrateur, il a donné de preuves incontestables d'une compréhension extraordinaire.

Toutefois, quand on étudie sans parti pris son histoire, on est frappé de deux faits : l'un que, comme général, il a fini par se rendre la victoire impossible, et qu'il a fait tout ce qu'il fallait pour être vaincu ; l'autre que, comme administrateur, il n'a fait que diminuer, déformer l'œuvre des grands esprits de la Constituante et de la Convention.

Comme général, il avait conçu une des idées les plus utopiques, disons le mot, les plus absurdes et les plus niaises qu'il soit possible d'imaginer, celle de rétablir à son profit la domination universelle de l'empire romain. Sans tenir compte des temps et de la multitude des transformations que la suite des siècles et les progrès de la civilisation ont produites dans le rapport de forces, ce Corse à demi sauvage, fou d'orgueil, enivré d'ambition, s'était mis dans la tête qu'il pourrait s'étaler sur l'Europe entière et lui imposer le respect de tous ses caprices, sans comprendre qu'une nation de 30 millions d'hommes ne pourrait lui fournir indéfiniment le nombre de soldats nécessaire pour soutenir la lutte contre 100 millions d'ennemis, et que, dans une entreprise où le vainqueur devait s'affaiblir par ses victoires mêmes plus vite que les vaincus par leurs défaites, où sa puissance diminuait à mesure qu'elle s'étendait, par l'obligation d'assurer l'obéissance des pays conquis, l'échec définitif était absolument certain et fatalement inévitable (1).

Il est vrai que Napoléon a mis au service de sa folie une puissance intellectuelle des plus extraordinaires, et que l'éclat des efforts particuliers a dissimulé aux yeux du plus

(1) Ce qui n'est pas moins curieux que cet aveuglement, c'est celui du principal historien de ce grand drame. Tant que Napoléon réussit, M. Thiers prodigue à ce « grand général » les éloges les mieux sentis. Quand, par l'effet naturel, logique, forcé de l'abus de la force, les victoires tant célébrées font place au désastre facile à prévoir, M. Thiers, ajoutant ses sévérités à celles de la fortune, traite son héros d'insensé.

grand nombre l'imbécillité de la conception générale. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que la plupart des hommes n'étaient pas plus capables que lui de comprendre la grandeur et la puissance des impossibilités physiques et morales qui s'opposaient au succès de son entreprise? Or c'est précisément par là que périssent toutes les entreprises du même genre; c'est ce qui assure partout et toujours la revanche de la morale contre tous les malfaiteurs, grands ou petits, qui ne tiennent pas compte des considérations morales, et qui, dans leur sphère spéciale, sacrifient les droits d'autrui à leur fol égoïsme. Cette loi s'étend depuis le petit voleur qui met de l'eau dans son lait pour extorquer aux gens quelques sous jusqu'aux brigands couronnés qui se font un jeu de fouler aux pieds l'humanité. Ni les uns ni les autres ne réalisent de fortune définitive, si ce n'est là où la civilisation n'a pas encore fait son apparition. La civilisation, par elle-même, tend de plus en plus à assurer partout le triomphe de l'honnêteté.

Dans l'administration comme dans la guerre, l'idéal de Napoléon était purement égoïste. En toutes choses il ne s'est préoccupé que d'assurer la sécurité de son despotisme. En toutes choses il s'est appliqué à réunir dans sa main tous les ressorts de l'activité nationale. Pour affermir sa domination, il a tout combiné en vue de rendre impossible toute résistance. Il a supprimé la volonté de la France par tous les moyens, il a diminué, il a émasculé les esprits pour les mieux asservir. Il s'est appliqué à faire des hommes des pygmées pour être bien sûr de passer à leurs yeux pour un géant. Enfin il a perfectionné la centralisation administrative au point de tout ramener à un rouage, à un engrenage unique qu'il pût tenir sous son doigt, et que son ordre suffirait à mettre en mouvement.

Par cette savante combinaison, il a réussi à faire une nation d'eunuques qui, depuis cette grande expérience, descend de plus en plus rapidement la pente de la décadence, et à qui il ne reste plus même la force de se retenir, au

moment où elle s'aperçoit qu'elle va rouler dans le précipice. Quant au point de vue de son intérêt particulier, quel a été le résultat de tout ce machiavélisme ? Il a suffi qu'un seul homme, le général Malet, parvînt à poser un moment la main sur son ingénieux mécanisme de centralisation pour mettre à deux doigts de sa perte ce dieu de la force.

Si ce sont là les profits que rapporte l'intelligence, je demande quel plus grand mal pourrait faire l'imbécillité. Non, ce n'est pas là le véritable emploi de l'intelligence ; ce n'est pas même l'intelligence dans le sens vrai et élevé du mot. Les hommes comme Napoléon, nous l'avons déjà remarqué, n'éprouvent pas de besoin intellectuel. L'intelligence n'est pour eux que l'instrument de leur ambition qui est leur seul besoin ; ils la dégradent pour l'asservir à la satisfaction de leur orgueil ; tout pour eux se réduit à un misérable égoïsme. L'intelligence, telle que nous la concevons, telle que nous la voyons agir chez les hommes vraiment grands et vraiment utiles à leurs semblables, est une faculté qui s'applique surtout aux idées générales, aux intérêts universels, aux grands problèmes politiques, économiques, sociaux, philosophiques, scientifiques, dont la solution importe à l'humanité tout entière. C'est chez ces hommes-là que se manifeste surtout le besoin intellectuel, surexcité la plupart du temps par la sympathie que leur inspirent les intérêts collectifs ; ce sont ceux-là qui trouvent dans leur activité intellectuelle les plus vives jouissances, parce que le plaisir propre à cette activité même est doublé chez eux par la satisfaction de la conscience morale, par le sentiment intime de l'utilité qui peut résulter pour les autres hommes de ces applications de leurs facultés intellectuelles.

Il est vrai que le besoin intellectuel ne se rapporte pas nécessairement d'une manière aussi directe à ces grands intérêts collectifs. La littérature, la poésie, l'art peuvent également solliciter l'intelligence et lui imposer le besoin d'une activité toute spéciale. Mais, même dans ce cas, le besoin intellectuel est l'indice d'une nature élevée et supérieure aux

entraînements purement égoïstes du despote et du conquérant.

Hésiode, Eschyle, Sophocle, Euripide, Phidias, Polyclète, Apelles, Protagoras, Plaute, Térence, Virgile, Horace, Shakspeare, Rabelais, Corneille, Racine, Molière, Voltaire, Schiller, Gœthe, Dante, le Tasse, Cervantès, Lope de Véga, Walter Scott, etc., etc., ont été plus utiles à l'humanité que Tamerlan, Gengis Khan, Attila, Alexandre, César, Charles XII, Napoléon, tous ces batailleurs, tous ces ravageurs, en qui se reconnaît et s'admire l'instinct brutal de la force, plus ou moins latent au fond de chacun de nous, et qui, en somme, n'ont laissé après eux que des misères et des désastres. Considérez-les au point de vue du bonheur de l'humanité, ces illustres conquérants. L'ont-ils augmenté ou amoindri? Tout est là, car là est le but direct de la politique, et toute politique qui emploie la force publique à autre chose qu'à cet accroissement du bonheur général dans le présent et dans l'avenir est, par cela même, condamnée.

Comparez, au contraire, le résultat de l'effort intellectuel des littérateurs, des poètes, des artistes. Ceux mêmes qui ne peuvent prétendre au premier rang peuvent du moins se rendre ce témoignage qu'ils ont, par leurs œuvres, ajouté quelque chose au bonheur des hommes, puisqu'ils leur ont fourni le moyen d'accroître la somme de leurs plaisirs. Si l'on parle des plus grands, de ceux qui ont su peindre l'humanité avec ses vertus et ses petitesses, ceux qui ont créé des types vivants, qui ont résumé dans leurs conceptions les traits essentiels des passions et des sentiments dont se compose le tissu de la vie humaine, ceux-là, qui pourra compter le nombre des heures heureuses que l'admiration de leur génie a ajoutées à l'existenee de chacun de nous? « Jamais, disait Montesquieu, je n'ai éprouvé de douleur qu'une heure de lecture n'ait apaisée. »

Cela prouve sans doute que le sort a épargné à Montesquieu les douleurs violentes, mais l'influence consolatrice de la lecture n'en est pas moins réelle.

Ce n'est pas tout. Les œuvres des grands écrivains et des grands artistes ne sont pas seulement des sources de joie et de consolation ; elles contiennent l'expression contagieuse des grands sentiments et des nobles passions qui constituent l'héritage moral de l'humanité. Elles sont comme un réservoir où peuvent puiser les âmes auxquelles la vie quotidienne ne fournirait jamais l'occasion de ces épanouissements d'énergie morale, qui sont les plaisirs les plus durables et les plus complets de l'existence.

Si maintenant de la poésie et de l'art nous passons à la science, à la chimie, à la physique, à la physiologie, à l'économie sociale, à la politique, à la philosophie, à cette grande série d'études dont l'objet a été d'abord de nous sauver de la fatalité des choses et de nous arracher aux horribles misères de la vie sauvage, et qui, après avoir accompli cette première partie de leur tâche, poursuivent triomphalement l'œuvre d'assurer et de développer notre empire sur la nature et de nous apprendre le meilleur emploi de nos facultés dans la lutte pour l'existence, alors il devient impossible d'exagérer les services qu'a rendus l'intelligence à l'humanité. Si l'habitude des bienfaits que nous lui devons nous les rend pour ainsi dire imperceptibles, nous n'avons, pour en sentir le prix, qu'à supposer qu'une catastrophe soudaine nous prive de tous les avantages que nous a apportés le progrès de la civilisation, et nous rejette désarmés en pleine sauvagerie, comme nous l'étions il y a deux cent mille ans. Supposons seulement, si l'on veut, que nous nous trouvions subitement condamnés à un retour de cent ans en arrière, avant les découvertes de la vapeur, de l'électricité, du gaz d'éclairage, de l'anesthésie, des allumettes chimiques, avant cette multitude d'inventions, petites ou grandes, que nous devons à l'observation scientifique et qui ont apporté à notre existence quotidienne une foule d'améliorations auxquelles nous sommes tellement habitués que nous ne les soupçonnons même plus ; alors seulement nous nous rendrons un compte à peu près exact de la place que tiennent dans notre

civilisation européenne et dans notre vie particulière ces sciences naturelles dont la plupart d'entre nous connaissent à peine l'existence, malgré le merveilleux développement que leur a imprimé depuis cent ans l'application raisonnée de la méthode d'expérimentation.

Quant aux sciences qu'on nomme morales, parce qu'elles intéressent plus directement ou, pour mieux dire, plus spécialement la conduite de l'homme, l'économie sociale, la politique, la philosophie, les progrès qu'elles ont faits sont beaucoup moins sensibles, précisément parce qu'il leur a manqué ce qui a donné l'élan aux sciences naturelles, le renouvellement des méthodes et la liberté de se développer. Asservies jusqu'à nos jours à la métaphysique et à la protection officielle, elles se sont vainement débattues au milieu des entités fantastiques qu'on leur imposait comme principes. Y a-t-il rien de plus vide, de plus imbécile, de plus ridicule et de plus prétentieux que la philosophie telle qu'on l'enseigne encore dans nos lycées et dans nos facultés des lettres ? Est-il croyable que l'État, qui parle sans cesse de liberté de conscience, se croie le droit de maintenir dans l'enseignement officiel des doctrines aussi visiblement inutiles, et de les imposer, par ses programmes d'examen, aux générations futures ?

L'économie sociale a pu se soustraire en partie à cet esclavage, précisément parce qu'elle a été laissée en dehors de l'enseignement universitaire, et que l'État n'a pas pu lui imposer aussi complètement qu'à la philosophie ses traditions dogmatiques. Il en est résulté que cette science a pu se former, en quelques-unes de ses parties du moins, sur l'observation des faits. Mais que de progrès il lui reste à accomplir avant qu'elle puisse, je ne dis pas résoudre, mais aborder sérieusement les problèmes que lui pose incessamment l'aggravation constante et fatale des misères de notre état social !

Quant à la politique, complètement dénuée de principes, elle reste absolument livrée à la fantaisie individuelle, aux

caprice des partis, aux compétitions des ambitieux ; et il est bien à craindre qu'elle ne sorte pas avant longtemps de cette situation d'infériorité déplorable et désastreuse.

Le besoin intellectuel, soit qu'il produise les arts et la poésie, soit qu'il aboutisse aux recherches des sciences morales ou naturelles, est donc le facteur principal du développement de la civilisation, c'est-à-dire de l'accroissement du bonheur dans l'humanité. Ceux des hommes qui l'éprouvent constituent une élite dont les services sont d'une incontestable importance ; un jour ou l'autre ils prendront justement dans la reconnaissance de leurs semblables la place qu'y occupent aujourd'hui les représentants de la force et de la destruction. Les chercheurs qui consacrent leur vie aux investigations scientifiques sont, par là même, les représentants de la morale la plus élevée.

Il n'y a nulle exagération à dire que le bonheur universel serait le résultat nécessaire de la généralisation du travail intellectuel. Le jour où le perfectionnement des machines et une meilleure entente de l'éducation permettront à tous de concilier l'effort musculaire et l'effort cérébral en partageant entre eux deux le temps qu'aujourd'hui on donne à chacun, ce jour-là sera fondé le régime qui seul peut aboutir à la moralisation de tous par le bonheur. Il faut bien qu'on se pénètre de cette vérité que le bonheur n'est possible que par l'équilibre des fonctions musculaires et des fonctions cérébrales, et qu'il y a toujours inconvénient à la rompre dans un sens ou dans l'autre.

L'exagération des fonctions cérébrales a pour effet nécessaire de surexciter outre mesure le système nerveux et, par là, de compromettre la santé physique et morale de l'organisme surmené. Les conséquences de l'excès contraire sont encore bien plus graves, à tous les points de vue. L'exagération de l'exercice musculaire dévore les muscles et tue le corps ; mais elle ne tue pas moins sûrement l'intelligence par la torpeur qui est la conséquence nécessaire de l'absence d'exercice. La prédominance des besoins nutritifs ramène

l'homme à la sauvagerie de l'égoïsme primitif et à l'imprévoyance de tous les appétits surexcités par la privation.

Il ne faut pas se faire d'illusion sur la moralité des hommes en qui l'intelligence n'a pas été développée. La fonction de l'intelligence est de comprendre, c'est-à-dire de percevoir les rapports utiles des choses. Là où manque l'intelligence la perception de ces rapports se fausse nécessairement, et c'est surtout dans la morale que ces erreurs sont faciles et déplorables. Je sais bien que les plus bêtes peuvent apprendre un certain nombre de préceptes plus ou moins généraux, mais qu'est-ce qu'une morale qui n'est que dans la mémoire et qui se trouve exposée aux plus graves erreurs d'application ?

Non, s'il est un fait qui ressorte clairement de la longue enquête que nous avons faite sur la série des degrés de l'évolution dans le monde, c'est que la moralité est dans un rapport constant avec le développement intellectuel. Nous avons vu que la moralité qui correspond à la période de prédominance des besoins nutritifs est nulle ou du moins d'ordre inférieur, puisqu'elle est purement égoïste et imprévoyante; qu'elle s'élève avec le développement des besoins sensitifs, dans la mesure où ces besoins eux-mêmes se mélangent et s'impreignent de besoins affectifs et intellectuels ; et qu'enfin elle arrive à son plus complet épanouissement là où domine la plus haute faculté humaine, l'intelligence.

Sans doute il se rencontre des exceptions. On trouve des hommes intelligents qui mettent leur intelligence au service de leur égoïsme. Mais ces exceptions s'expliquent par le fait que dans notre société, telle qu'elle est encore aujourd'hui, le développement intellectuel est lui-même une exception, un privilège, qui permet à quelques-uns d'abuser de cet avantage aux dépens des autres et, par conséquent, leur en donne la tentation. Il faut ajouter, du reste, que ces exceptions mêmes sont plus apparentes que réelles, en ce sens que les intelligences qui acceptent si facilement de s'asservir à des passions égoïstes sont toujours des intelligences incomplètes par quel-

que côté, où perverties par des instincts ou des habitudes mauvaises. Nous ne devons pas oublier que cette faculté que nous appelons d'un seul mot l'intelligence se compose en réalité d'un groupe de capacités très diverses, dont les unes, telles que la finesse, l'astuce, la ruse, la prudence, etc., inclinent plus ou moins de côté de l'égoïsme ; tandis que d'autres, telles que l'aptitude aux idées générales, le besoin d'activité à la poursuite du progrès, l'amour des idées, la passion de la vérité s'ouvrent plus ou moins largement dans le sens de la vie universelle et du bonheur social.

Les intelligences qui se ravalent jusqu'à servir exclusivement les besoins physiques sont celles où prédominent les tendances égoïstes et d'ordre inférieur ; celles où dominent les autres ne s'abaissent jamais à un pareil rôle. C'est là un fait facile à constater. Il suffit de se donner la peine d'observer sérieusement, soit dans l'histoire, soit dans la vie contemporaine, les modèles plus ou moins illustres en qui s'incarne le prétendu accord d'une grande intelligence et d'un petit caractère. Cette contradiction a par elle-même quelque chose de si choquant que je m'étonne qu'elle ait été si facilement acceptée. L'intelligence n'est grande et puissante qu'à la condition de façonner tout l'homme à son image et de s'imposer à sa conduite. Le signe manifeste et visible de cette prédominance intellectuelle, c'est l'amour des idées reconnues vraies, le dévouement absolu aux principes démontrés. Ce signe de la supériorité intellectuelle est également celui de la supériorité morale. Là où il n'existe pas, ne parlons pas de grandes intelligences. Cette grandeur n'est qu'une illusion.

Nous pouvons maintenant résumer en quelques lignes tout l'ensemble des faits que nous avons rassemblés dans les pages précédentes et en tirer la conclusion, qui n'est autre que la formule de la doctrine morale que nous cherchons à établir.

Du besoin inhérent à la nature humaine naît le désir qui produit l'action. Le but de l'action est d'échapper à la dou-

leur pour arriver à une suite de jouissances qui constitue le bonheur.

Nous avons donc le point de départ — le besoin, qui est une souffrance tant qu'il n'est pas satisfait — et le but, la satisfaction du besoin, laquelle est un plaisir, et se transforme en bonheur par la continuité.

Il n'est pas inutile de remarquer que la souffrance est une diminution de la vie, tandis que le plaisir, le bonheur en sont l'épanouissement. L'intermédiaire entre le point de départ et le but est le désir.

Voilà tout le champ de la morale.

Mais les besoins inhérents à la nature humaine peuvent se partager en plusieurs catégories de caractères très différents.

Le classement de ces catégories peut s'établir suivant diverses méthodes.

Si nous considérons les besoins au point de vue de leur puissance comme mobiles d'action, nous voyons que les plus impérieux sont les besoins nutritifs, et les moins violents, les besoins intellectuels. Les besoins sensitifs et affectifs tiennent le milieu.

Si maintenant nous les apprécions au point de vue du développement moral de l'humanité, c'est-à-dire au point de vue de leur importance dans l'ensemble des faits qui ont concouru aux progrès de l'évolution humaine, nous arrivons à un classement absolument contraire.

Nous voyons que les besoins nutritifs sont communs au végétal, à l'animal et à l'homme, tandis que les besoins sensitifs et affectifs ne sont plus ressentis que par l'animal et par l'homme. Quant au besoin intellectuel, l'homme seul le connaît, et l'homme arrivé au terme le plus élevé de l'évolution. L'observation de la série des développements par lesquels l'homme a passé des temps quaternaires à l'époque présente et de l'enfance à l'âge adulte, nous amène à une conclusion identique : la supériorité morale du besoin intellectuel sur les autres.

Enfin, l'ethnographie achève la démonstration, puisqu'il suffit de comparer les conditions d'existence des différentes races pour avoir la preuve que, chez toutes, le bonheur et la civilisation sont en proportion exacte avec la prépondérance de telle ou telle catégorie de besoins. Ici encore, nous aboutissons à la même conclusion, à savoir qu'il y a des besoins d'ordre plus ou moins élevé, auxquels correspondent des niveaux moraux différents, et que le progrès moral résulte essentiellement de l'exercice et du développement des plus hautes facultés; lesquelles ont pour effet naturel l'accroissement du bonheur individuel et collectif.

Donc les sociétés les plus morales sont celles où domine le besoin intellectuel, l'amour de l'idée, le dévouement à l'art et à la science, en qui s'opère la conciliation de toutes les tendances égoïstes et altruistes de la nature humaine, puisque l'art et la science, par cela même qu'on les cultive, fournissent l'un et l'autre à la fois la satisfaction des besoins physiques et celle des besoins intellectuels.

On peut donc dire en dernière analyse que la morale est surtout la recherche du bonheur par le développement des facultés intellectuelles.

QUATRIÈME PARTIE

LA MORALE PRATIQUE.

CHAPITRE I.

LE MARIAGE.

Le besoin génésique est, chez tous les animaux, le plus impérieux et le plus général des besoins sensitifs. C'est lui qui explique le fait de l'union des sexes, par lequel se perpétuent et durent les espèces. Ce fait est tellement naturel que toutes les diversités de modes sous lesquelles il peut se produire : promiscuité, polygamie, polyandrie, monogamie, se retrouvent chez les espèces d'animaux les plus différentes, exactement comme chez les races les plus dissemblables de l'humanité. C'est là un point sur lequel l'homme doit renoncer à toute prétention à la supériorité morale. Par la même raison, il est bien difficile de trouver dans la réalité des séries de transformations régulières et constantes qui permettent d'établir et de coordonner des observations générales.

En fait, la promiscuité règne chez la plupart des espèces animales, et l'on a de fortes raisons de croire que cette forme, qui persiste chez un grand nombre de populations sauvages, a été la forme générale sous laquelle s'est traduit d'abord le besoin génésique dans toute l'humanité.

Il y aurait cependant témérité à l'affirmer absolument, puisqu'on trouve la monogamie, qui passe pour la forme supérieure du mariage, pratiquée par des populations aussi dégradées que les Weddahs de Ceylan.

Ce point de départ une fois admis, suffit-il de comparer cette situation avec la forme monogamique, la plus généralement admise dans les civilisations supérieures, pour établir les trois stades d'une évolution du mariage, qui seraient : la promiscuité, la polygamie et la monogamie?

Cette gradation semble, en effet, bien tentante, et l'on peut dire qu'elle répond à l'opinion la plus répandue. Mais cela ne suffit pas, et il faut avant tout voir si les faits se prêtent à cette apparente progression.

Ouvrons *la Sociologie* du docteur Letourneau. Au chapitre I du livre IV, qui traite du mariage, l'auteur a accumulé en un petit nombre de pages un nombre considérable d'observations qu'il est impossible de faire concorder en vue d'une solution évolutionniste.

Les animaux, avons-nous dit, connaissent et pratiquent tous les modes d'union sexuelle, et, ce qui est à remarquer, c'est que ce ne sont pas les plus intelligents qui pratiquent les modes qui nous paraissent les plus élevés. Le chien, le cheval, tous les quadrupèdes, les singes anthropomorphes eux-mêmes, en sont restés à la promiscuité.

La polygamie se trouve chez un certain nombre d'oiseaux et d'insectes, tels que les gallinacés et les hyménoptères. La monogamie même n'y est pas très rare, la monogamie dans le sens absolu du mot et sans les tempéraments qu'y apportent dans les sociétés humaines des tolérances et des hypocrisies pleines de contradictions. Le macaque *ouanderou (macacus silenus)* de l'Inde n'a qu'une femelle, et il lui est fidèle jusqu'à la mort. Chez la perruche de l'Illinois *(psittacus pertinax)*, cette fidélité persiste après la mort. La mort d'un des *inséparables* entraîne celle de l'autre. On a observé un cas semblable chez un ouistiti *(hapale jacchus)* au Jardin des plantes de Paris. Dans nos basses-cours mêmes, nous trouvons un modèle de monogamie. Dans l'espèce pintade, le mâle se borne à une seule femelle, quel que soit le nombre des poules.

Chez certaines espèces éminemment sociables, telles que

les abeilles et les fourmis, le soin de perpétuer l'espèce est laissé à un petit nombre d'individus, et les jeunes sont nourris et élevés par la communauté. C'est un fait des plus étranges et qui semble indiquer une prédominance bien extraordinaire de la préoccupation de l'intérêt général sur les instincts individuels.

Il est certain qu'il y a là autre chose qu'un simple effet du besoin génésique, tel que nous le trouvons chez les autres animaux. La diversité des modes d'union des sexes, promiscuité, polygamie, monogamie, s'explique à la rigueur par celle des conditions d'existence des différentes espèces, par la dispersion ou l'agrégation des individus, par la proportion numérique des mâles et des femelles. Le mode d'union qui a le mieux assuré la reproduction de l'espèce, qui s'est le mieux adapté aux circonstances de l'habitat, des rivalités à soutenir, est devenu le mode nécessaire par habitude et par instinct, c'est un effet de concurrence vitale, de sélection, grâce auquel les individus qui, dans le principe, avaient adopté le mode le. mieux approprié aux conditions de leur existence, sont peu à peu devenus les plus nombreux et les plus forts dans leur milieu particulier.

La même diversité se retrouve chez les hommes, et pour des raisons analogues. A la promiscuité, à la polygamie, à la monogamie, que nous trouvons chez les animaux, il faut ajouter la polyandrie, que nous observons dans les contrées où les femmes sont moins nombreuses que les hommes et dans celles où, comme au Thibet, un étrange préjugé religieux fait considérer le mariage comme une chose honteuse, sans compter les mariages partiels n'obligeant les conjoints que pour une partie de la semaine ou du mois et permettant simultanément des unions multiples.

Telles sont les formes principales sous lesquelles se manifeste le besoin génésique proprement dit. Au point de vue de la science morale, il importe de ne pas confondre ces conséquences directes et immédiates du besoin avec les modifications diverses qu'ont apportées à l'union des sexes les

circonstances accessoires, telles que l'infériorité physique de la femme, la brutalité et l'égoïsme de l'homme. Partout la femme a commencé par être la propriété, la chose de l'homme, du jour où celui-ci est devenu assez intelligent pour comprendre l'utilité de se faire servir et nourrir par la femme (1). Dès lors, elle a été une esclave bien plus qu'une épouse, et c'est comme esclave qu'on l'a prise. Cette situation persiste encore aujourd'hui chez un très grand nombre de populations sauvages. C'est de là que provient le mariage exogamique des Australiens et de tant d'autres races inférieures; c'est pour cela que, chez celles où la femme n'es pas enlevée par surprise ou par violence, elle est achetée à prix d'argent. Le mariage, dans le sens que nous attachons aujourd'hui à ce mot, est la suite plutôt que la cause du rapt (2).

La vérité est que la femme, une fois entre les mains de l'homme et victime de sa brutalité et de son égoïsme, en a

(1) Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les misérables qui, chez nous, vivent du travail et en particulier de la prostitution des femmes ne font que reprendre une antique habitude de leurs ancêtres préhistoriques. Cette décadence morale, qui nous effraye, n'est qu'un fait d'atavisme. Reste à savoir d'où provient cette recrudescence. Elle suit la recrudescence même de la prostitution, qui est elle-même une conséquence de la condition sociale de la femme et de l'impossibilité où elle est placée de vivre de son travail. Nos sociétés traversent une crise qui se manifeste aux yeux les moins clairvoyants par des symptômes qu'on peut comparer à l'oïdium, au phylloxéra, à toutes les maladies qui attaquent les végétaux, fatigués par une culture trop intensive, et à celles qui frappent les corps fatigués par des excès. Ce sont des avertissements d'avoir aviser. Mais on ne veut pas comprendre. C'est contre le signe qu'on cherche des remèdes, non contre le mal lui-même. Contre les souteneurs on propose la loi sur les récidivistes, et contre le phylloxéra on préconise une foule de palliatifs non moins inutiles. C'est l'organisation capitaliste de la société, c'est la culture inintelligente et égoïste des hommes et des vignes qu'il faut réformer, en supprimant les causes de dépérissement qui produisent les prostituées, les souteneurs et le phylloxéra.

(2) On sait que dans quelques pays la cérémonie du mariage

subi les plus dures conséquences jusqu'au jour où les besoins moraux ont commencé à se faire jour dans l'âme de l'homme. Aussi le mariage lui-même a-t-il traversé une série de phases diverses appropriées aux nécessités circonstancielles et correspondant à la série des modifications morales que produisaient la cohabitation du mâle et de la femelle et l'existence de la famille ; sans compter certaines circonstances accessoires, religieuses ou sociales, qui venaient ajouter leurs exigences aux effets de l'union elle-même. C'est ainsi, par exemple, que nous retrouvons sur un grand nombre de points l'usage du lévirat, qu'on a cru longtemps spécial aux Juifs ; c'est ainsi que le Pérou avait autrefois le mariage administratif. Chaque année, les chefs des districts accouplaient administrativement les garçons et les filles en âge de se marier; à Sumatra on a trouvé coexistantes les formes les plus diverses du mariage.

La femme pouvait acheter l'homme, qui dès lors devenait propriété de la famille de son épouse; il travaillait pour elle, ne possédait rien en propre et pouvait toujours être renvoyé. D'autres fois, au contraire, c'était le mari qui achetait la femme et qui, par conséquent, en était le maître. Ces coutumes contradictoires n'empêchaient pas une troisième forme de mariage où les époux étaient égaux.

Nous ne pousserons pas plus loin l'examen des bizarreries qu'on trouvera soigneusement notées dans *la Sociologie* du docteur Letourneau. Il nous suffit de constater qu'elles ne s'accordent guère avec les affirmations et déclamations des docteurs de l'*a priori* et de l'absolu, qui n'admettent jamais d'autre idéal que la généralisation des faits qu'ils ont d'ordinaire sous les yeux et qui ne savent qu'anathématiser tout ce qui gêne leurs habitudes et leurs syllogismes.

Cette diversité prouve surabondamment qu'il n'y a rien

conserve des traces de la violence primitive. L'école sentimentale explique ce fait en l'attribuant à la pudeur de la nouvelle épouse, qui ne veut pas avoir l'air d'entrer volontairement dans la demeure du mari.

de sacré ni de mystique dans l'union de l'homme et de la femme et qu'elle est, comme tous les autres actes de la vie des animaux, subordonnée aux circonstances et aux conditions de la concurrence vitale et de l'utilité plus ou moins bien entendue du groupe. La promiscuité s'explique par la brutalité de l'homme, par l'infériorité physique de la femme, par l'absence du concept de la famille. L'appropriation résulte de la prévision du profit qui en peut résulter pour le maître; la polygamie n'est autre chose, dans le principe, que le résultat de la conception des avantages que peut recueillir l'homme de la domestication et de la servitude d'un grand nombre de femmes et d'enfants. Aussi la polygamie n'est-elle possible que dans les contrées où le nombre des femmes dépasse celui des hommes et dans celles où l'inégalité des fortunes permet aux uns d'acheter et d'entretenir plusieurs épouses, tandis que les autres s'en passent. La polyandrie suppose le cas contraire. Quant à la monogamie, elle exige d'abord, pour devenir prédominante, deux circonstances particulières : une certaine égalité dans le nombre des hommes et des femmes, ainsi que dans les situations sociales et dans la fortune des habitants d'un même pays. Elle est comme les autres modes d'accouplement un résultat de faits; mais les faits qui la déterminent sont déjà par eux-mêmes — sauf l'isolement comme chez les Weddahs — plus favorables à la civilisation générale que ceux qui déterminent les autres modes, et cela suffirait pour qu'il n'y eût pas trop à s'étonner que les races les plus civilisées soient surtout monogames, du moins en théorie.

Mais la monogamie a par elle-même certains avantages qui ont aussi contribué à l'avancement des civilisations progressives.

D'abord elle améliore de plus en plus le sort de la femme, que le mari s'habitue à considérer, non plus comme une esclave, mais comme une compagne. De l'état de chose elle s'élève à la condition de personne. Une fois que cette qualité lui est reconnue, elle devient capable de posséder et

peut aspirer à une certaine indépendance. Elle arrive même à avoir à peu près, comme aux États-Unis, le droit de choisir l'homme qui sera son maître, ou du moins de refuser sa vie au sacrifice que prétendent lui imposer des parents ambitieux, cupides ou imbéciles. On peut croire que, dans un prochain avenir, la loi qui lui impute toutes les responsabilités, comme à l'homme, lui reconnaîtra le droit d'intervenir dans l'administration de la fortune commune, ou du moins de se réserver celle de ses propriétés particulières, et lui accordera, même en pays catholiques, le moyen d'échapper, par le divorce, au joug de douleur que dans l'état présent une erreur d'un moment peut imposer à sa vie tout entière.

En second lieu, le mariage monogame réserve pour les travaux utiles les forces physiques et intellectuelles que la polygamie absorbe et use au profit du sens génésique. Par l'excitation que produit la variété, la polygamie est presque aussi funeste et immorale que peut le devenir le célibat par la monomanie lubrique qui résulte de la privation prolongée. La monogamie échappe à ces deux excès opposés — à la condition toutefois que cette monogamie ne soit pas purement fictive, comme il arrive trop souvent dans nos sociétés qui, tout en faisant du principe un dogme théoriquement absolu, acceptent et absolvent avec une merveilleuse indulgence toutes les infractions à cette loi si obstinément défendue en principe comme une panacée universelle.

Mais si la monogamie, par son principe, peut être considérée comme le mode le plus désirable de l'union des sexes, il s'en faut que dans la pratique il ne donne prise à aucune critique.

L'absorption de la femme par l'homme, telle qu'elle résulte du mariage par capture, c'est-à-dire de l'esclavage, et même du mariage moderne, tel que nous le trouvons dans le Code français, est immorale, en ce qu'elle diminue les forces sociales, par l'infériorité même où elle tient la femme, et qu'elle aggrave les tendances et les habitudes mauvaises

de l'homme par l'exaltation des instincts de domination et de violence.

Il est à peine besoin de démontrer cette double proposition.

L'infériorité légale de la femme a pour effet ou de la déprimer en la désintéressant de toute action, ou de développer en elle par réaction les instincts de ruse, de dissimulation ou de haine. L'inertie ou l'intrigue, voilà les résultats les plus ordinaires de cette situation. Quel intérêt peut avoir la société à maintenir un état de choses qui produit de pareils résultats ?

Comme pour les rendre absolument inévitables, on a soin d'élever les femmes en vue même de la situation que leur fera le mariage. Puisque, une fois mariées, elles doivent être subordonnées à leur mari et que la loi leur interdit d'agir par elles-mêmes, on s'applique à ne donner aux jeunes filles qu'une éducation et une instruction incomplètes, frivoles, qui les rendent incapables de jouer un autre rôle que celui auquel les condamnent les civilisations les plus avancées. A quoi bon travailler à leur donner un développement intellectuel qui pourrait les inciter à la révolte contre l'autorité légale du mari futur ? Ne vaut-il pas mieux assurer d'avance la bonne harmonie du mariage en préparant en fait l'infériorité qui s'impose en droit à la femme ?

Nous oublions que le développement moral est fatalement proportionnel au développement intellectuel, et que l'instruction ridicule que nous donnons aux femmes n'a d'autre conséquence que d'accroître et d'exalter en elles les défauts et les vices qui dérivent de l'ignorance, de la petitesse d'esprit, de la vanité, de l'égoïsme. C'est-à-dire qu'en supprimant d'avance chez la femme la personne, l'être moral, au profit du mari, on arrive le plus souvent à ce double résultat de supprimer une force sociale sans même atteindre le profit que l'on a cherché. On peut bien parvenir à faire de la femme une bête, mais dans ce cas c'est toujours une bête malfaisante, nuisible à la société pour laquelle elle ne fait rien, nui-

sible à son mari qu'elle trompe, qu'elle irrite ou qu'elle déprave, nuisible à ses enfants, auxquels elles transmet les instincts et l'éducation qu'elle a reçus elle-même.

Voilà en résumé les effets du mariage qui consacre l'inégalité de la femme.

Cette inégalité, qui est générale, est cependant surtout sensible dans le mariage polygame. Aussi est-ce là que ses déplorables effets se manifestent le plus énergiquement. C'est au point que chez la plupart des nations où règne la polygamie la femme est enfermée comme une enfant incapable de ne pas abuser de la liberté qui lui serait laissée.

Ce qui subsiste de cette inégalité dans le mariage monogame tend à disparaître, et disparaîtra nécessairement par la force seule des choses (1). Par cela même que dans cette forme du mariage la femme est vraiment la compagne de l'homme et que nos mœurs répugnent à sa claustration, on arrivera à comprendre que le premier de tous les intérêts pour le mari est d'avoir en sa femme une auxiliaire dévouée et intelligente, une compagne instruite, capable de comprendre et de pratiquer ses devoirs par conviction, et non pas seulement par la peur de Satan. Cette idée commence à pénétrer dans les esprits. On peut prévoir qu'elle y fera son

(1) Les femmes intelligentes commencent à protester contre l'infériorité injurieuse à laquelle les condamne le Code civil, tandis que d'un autre côté, par une contradiction choquante, le Code pénal leur impose les mêmes responsabilités et les mêmes charges qu'aux hommes. On ne saurait trop encourager cette initiative, malgré certaines exagérations de détail qui ont pu prêter à rire aux plaisantins, dont on entend les ricanements sur toutes les voies du progrès. Pour nous, indépendamment de l'intérêt direct qu'ont les femmes à la réforme légale de leur situation sociale, nous voyons ici un intérêt de premier ordre pour la société tout entière. Il est indubitable que si les femmes se sentaient appelées à y occuper une situation non pas identique, mais égale à celle de l'homme, on aurait depuis longtemps compris la nécessité de leur donner une instruction et une éducation en rapport avec ce but, tandis que dans l'état présent on se contente presque toujours de leur apprendre des niaiseries, qui ont de plus l'inconvénient d'être funestes. La loi ne peut pas empêcher que la femme ait dans la famille une

chemin, malgré l'opposition de tous les amis de la routine. Ceux-là mêmes qui crient le plus contre la réforme de l'instruction donnée aux femmes, parce qu'ils s'imaginent que le catéchisme suffit à tout, et qu'ils voient dans la crainte de l'enfer la grande barrière morale, seront bien forcés d'admettre autre chose, quand on aura supprimé des écoles l'enseignement du catéchisme et que le diable cornu aura disparu de l'horizon scolaire. Cette autre chose, ce sera l'instruction telle qu'il la faut pour développer l'intelligence des filles aussi bien que des garçons, et faire comprendre aux unes comme aux autres quel doit être leur rôle dans la société.

Cette infériorité légale de la femme est également immorale, parce que, comme nous l'avons dit, elle suscite, entretient et légitime en quelque sorte chez l'homme l'habitude d'imposer durement, brutalement même quelquefois sa volonté. L'homme, grâce à la supériorité de sa force physique, n'est déjà que trop porté à se considérer et à se comporter comme un maître absolu. La loi, en proclamant la prédominance de la volonté du mari, autorise aux yeux du plus grand nombre les excès de ce despotisme sauvage; grâce à

influence énorme, et que cette influence déborde sur la société tout entière par le fils et le mari. Les effets en sont naturellement déplorables, puisqu'on n'a rien fait et qu'on ne veut rien faire pour que la femme puisse acquérir des notions conciliables avec le développement de la civilisation contemporaine. Au lieu d'être un instrument de progrès social, elle reste comme un obstacle. Toutes les idées surannées, toutes les institutions condamnées par l'expérience trouvent en elle un avocat empressé et souvent persuasif. L'iniquité que nous maintenons contre elle retombe donc sur nous par une répercussion de conséquences lamentables. Il y a longtemps que les efforts des penseurs auraient produit leurs résultats utiles, s'ils ne se heurtaient partout à un obstacle invisible, qui n'est autre que la résistance des femmes elles-mêmes. Quand les femmes seront en état de comprendre qu'elles ont les mêmes intérêts que les hommes, elles auront les mêmes idées et elles cesseront de mettre leur influence au service des ennemis de tous les progrès et de leur propre émancipation.

elle, il n'est pas rare de trouver dans les classes peu éclairées des hommes qui se croient le droit de maltraiter leur femme, et le nombre des femmes qui admettent naïvement ce droit pour leur mari n'est peut-être pas moins considérable.

Cet abaissement moral qui réduit en quelque sorte la femme au rôle d'un animal inférieur n'est donc pas moins funeste à l'homme, puisqu'il en fait un maître impérieux, sauvage, violent. Parmi les ivrognes qui chaque semaine dépensent toute leur paye au cabaret, pendant que leurs enfants meurent de faim, et qui reçoivent à coups de pied les observations que leur font leurs femmes sur les conséquences d'une pareille façon d'agir, croyez-vous qu'il n'y en ait pas plus d'un qui ait été amené à ces habitudes par la réflexion qu'après tout il est le maître et qu'il a le droit de faire de son argent l'usage qui lui convient ?

Ces exemples sont fréquents, et leurs conséquences sont déplorables, non seulement pour la femme, pour les enfants, qu'ils condamnent à des souffrances cruelles, pour le mari lui-même qu'ils privent de l'affection de leur famille en l'incitant à lâcher la bride à ses plus grossiers appétits, mais ils ne le sont pas moins pour la société, puisqu'ils ont trop souvent pour conséquence la dépravation de la femme et des enfants, qu'ils forcent à recourir pour vivre à la prostitution, au vol et à l'assassinat. Et il ne faut pas croire qu'ils se retrouvent seulement chez les malheureux qui n'ont pas reçu d'éducation. Le nombre est grand, dans les classes soi-disant les plus éclairées, des maris qui, armés par la loi du droit d'administrer seuls la fortune commune, bien que parfois la plus grande part vienne de la femme, la gaspillent sans la consulter en entreprises insensées, ou même simplement pour satisfaire leurs caprices ou leurs passions.

Tout cela ne pourrait se produire si la loi proclamait et assurait l'égalité complète de l'homme et de la femme. Le mariage alors, au lieu d'être pour le mari la consécration d'une autorité despotique et d'infliger à la femme une obéissance servile, n'existerait que par la condition nécessaire

de l'accord des sentiments et des volontés, sans quoi il n'est que prostitution. Là où cette harmonie n'existe pas, il n'y a pas mariage dans le vrai sens du mot. Là où le mari peut dominer et imposer sa volonté, la femme est non plus épouse, mais esclave, et pour peu qu'elle ait de fierté ou de sentiment de son droit naturel, elle doit presque nécessairement éprouver pour le maître qui l'humilie ou l'opprime tout autre chose que de l'affection.

Il est bien évident qu'une pareille situation ne peut se prolonger sans entraîner une démoralisation progressive chez l'un et l'autre des conjoints, et c'est précisément l'impossibilité d'y échapper légalement qui explique le nombre des adultères, des faux ménages, des assassinats, des empoisonnements qui suppléent chez nous au divorce.

Il y a contre le divorce deux ordres d'arguments qui ne sont pas mieux fondés l'un que l'autre. L'un envisage la situation de l'enfant privé par le divorce de la vie de famille, l'autre considère surtout le mariage lui-même, que le divorce ravale, dit-on, à une sorte de promiscuité.

Il est certain que le sort des enfants de parents divorcés est déplorable. Reste à savoir s'il ne l'est pas davantage encore entre des parents qui ne vivent ensemble que faute de pouvoir se quitter. D'ailleurs il ne faut pas oublier qu'en fait la séparation légale qui remplace le divorce en a pour les enfants tous les inconvénients sans en avoir pour les parents les avantages. Les arguments tirés de cet ordre de considération n'auraient donc de portée que dans le cas où l'on irait jusqu'à la suppression de la séparation légale, et où l'homme et la femme mal mariés seraient condamnés à traîner la même chaîne toute leur vie.

C'est précisément ce que demandent les avocats du sentimentalisme et de la religion. Pour ceux-ci le mariage, étant un sacrement, est indissoluble — malgré l'Évangile lui-même qui admet le divorce en cas d'adultère de la femme. — Pour les sentimentaux la question se présente sous une autre face. Ils se placent au point de vue de la poésie. Pour eux l'amour

est un mystère, et la pudeur de la femme serait déflorée par la seule idée qu'elle pût se donner successivement à deux maris. Ils prennent au sérieux les divagations mystiques qui font de la femme, non la compagne de l'homme, soumise aux mêmes lois physiques, aux mêmes besoins, mais un être éthéré, une sorte de divinité, un idéal immaculé que l'homme, animal grossier, ne peut adorer qu'à genoux et qui, du haut de son nuage d'or, dédaigne les désirs et les passions de la vie.

Ces abstracteurs de sentimentalisme quintessencié et bête devraient pour être logiques condamner toute espèce de mariage, car enfin si l'union de l'homme et de la femme est pour celle-ci une déchéance, il est clair que le mieux serait de ne pas déchoir une première fois, dût cette première fois être la seule. En tout cas, si leur logique ne va pas jusque-là, comment du moins peuvent-ils permettre aux veuves de se remarier? N'est-ce pas là aussi un commencement de promiscuité?

En fait, il est bien certain que le divorce n'est désirable que comme remède à une situation déplorable dont son absence aggrave les misères. Ceux mêmes qui réclament le plus énergiquement le divorce sont les premiers à reconnaître qu'il vaudrait infiniment mieux que l'on n'en eût pas besoin. Mais, puisque ce besoin existe et existera tant qu'on n'aura pas découvert le moyen d'assurer la bonne harmonie entre tous les époux, le plus sage et le plus prudent est de le reconnaître au lieu de s'entêter dans d'inadmissibles et ridicules objections.

Au point de vue moral, c'est-à-dire à celui de l'utilité sociale, du bonheur individuel et général, il n'y a aucun doute sur la nécessité du rétablissement du divorce. Que les époux en désaccord s'imposent le supplice de continuer la vie en commun, ou qu'ils aient recours à la séparation de corps, la famille n'existe plus au vrai sens du mot. Il n'y en a plus, même dans le premier cas, qu'une apparence grossière et fausse qui a pour résultat d'exaspérer chez l'un et

chez l'autre des deux époux toutes les répugnances, toutes les haines ; de supprimer le but même de la vie, de déprimer les activités par la tristesse permanente d'une situation sans issue. La porte se trouve dès lors ouverte à tous les vices, à toutes les immoralités, à tous les crimes. S'ils se séparent, les conséquences ne sont pas moins déplorables, surtout si l'on songe qu'une bonne partie des séparations résultent de passions adultères, auxquelles le divorce donnerait le moyen de se légitimer, tandis que la séparation ne fait que les condamner à se perpétuer dans l'immoralité.

La plupart des misères du mariage moderne s'expliquent par l'infériorité morale dans laquelle nos absurdes préjugés tiennent la femme ; mais cette explication n'est pas la seule.

Le but social du mariage est la création et l'entretien d'une nouvelle famille. Malheureusement ce n'est pas toujours celui que se proposent les individus en se mariant. Trop souvent il arrive qu'ils subordonnent ce but suprême à des convenances secondaires. Il semblerait qu'avant de contracter une union qui doit durer toute la vie on ne saurait s'entourer de trop de précautions. La plus vulgaire prudence commande à chacun de chercher à bien connaître le caractère, les habitudes, les sentiments, les opinions religieuses, philosophiques, sociales, de la personne à laquelle il est sur le point d'enchaîner son existence. Il y va pour l'un et l'autre de leur bonheur, et, ce qui n'est pas moins grave, de celui des enfants qui naîtront de ce mariage. Ce n'est pas seulement une question de prudence, c'est une question de devoir, car il est à peu près certain qu'une union mal assortie sera une source de désordres de toutes sortes et peut-être de crimes.

Eh bien, non. Que de gens se marient pour ainsi dire au hasard, sans se connaître, sans s'aimer ! Les situations se conviennent, qu'importe que les époux s'accordent ? La fille se marie pour être libre (1), le garçon, pour palper une dot,

(1) Cette raison est une des plus fréquentes. C'est encore une des

ou simplement parce que la figure de la future lui plaît, sans même s'inquiéter de savoir s'il aura de quoi nourrir ses enfants. A la grâce de Dieu ! Comment s'étonner après cela que tant de mariages tournent mal ? Et cette expérience tant de fois répétée ne sert à personne, pas plus aux parents qu'aux jeunes gens. On peut même dire que dans bon nombre de cas les premiers sont les plus coupables, car ce sont eux surtout qui prônent le mariage, dit de convenance, où l'argent joue le principal et souvent l'unique rôle, et qui n'est, à le bien prendre, qu'une forme de la prostitution. Quand on doit vivre ensemble, au moins faudrait-il s'aimer. L'erreur dans ce cas serait excusable, car l'amour, par nature, se croit toujours éternel.

Il faudrait habituer de bonne heure les jeunes gens à comprendre que le mariage est chose grave. On ne leur en parle presque jamais, si ce n'est quand il est trop tard, lorsque la passion ne permet plus d'écouter les conseils. Cela ne fait pas partie de l'éducation, si ce n'est aux États-Unis. Chez nous tout ce qui touche aux grands intérêts de la vie réelle est systématiquement laissé de côté. Il semble qu'il y ait une sorte de pudeur à faire savoir aux jeunes filles qu'elles pourront un jour avoir un mari et des enfants, et qu'il serait bon de se préparer aux devoirs qui en résulteront. Notre système d'enseignement public reste tout imprégné de l'esprit monacal des congrégations qui l'ont si longtemps dirigé. Et d'ailleurs comment demander aux religieuses, qui tiennent encore les deux tiers de nos écoles de filles, d'apprendre

conséquences de l'éducation que nous donnons à nos filles. La morale que nous leur inculquons est si insuffisante que nous n'osons leur laisser aucune liberté, convaincus, et avec raison, qu'elles en abuseraient. De leur côté, elles se fatiguent vite de cette tutelle étroite et ne songent qu'à y échapper. N'ayant pas d'autre issue que le mariage, elles se jettent dans les bras du premier venu et compromettent par ce coup de tête leur vie tout entière. Quant aux parents, ils sont enchantés d'être débarrassés de cette responsabilité, sans se douter que c'est sur eux que doit retomber celle de toutes les misères morales qui résultent d'unions ainsi bâclées.

à leurs élèves des devoirs qu'elles ignorent elles-mêmes et qu'elles ont fait vœu de toujours ignorer ? Qu'importe la famille à des gens qui n'en ont pas, et qui, au fond de leur âme, la condamnent comme le principal obstacle au salut?

Parmi les devoirs que comporte le mariage, les uns sont communs aux deux époux, les autres sont spéciaux à chacun d'eux. Cette diversité résulte de celle des fonctions. Ainsi le mari a pour fonction spéciale de gagner par son travail l'argent nécessaire aux dépenses du ménage. Il faut donc qu'il soit actif, laborieux et qu'il ne distraie pas pour ses plaisirs particuliers ce qui doit revenir à la famille. Il ne lui est sans doute pas défendu de prendre quelques distractions qui le reposent de ses fatigues, mais il n'a pas le droit d'imposer aux siens des privations cruelles, comme font tant de misérables qui mangent et boivent au cabaret la plus grande partie de l'argent nécessaire à la subsistance de leur femme et de leurs enfants.

De son côté la femme, chargée du département de l'intérieur, doit s'appliquer à y maintenir l'ordre, la propreté, et à faire le meilleur usage possible de l'argent qui lui est remis par le mari pour subvenir aux besoins de tous. C'est à elle qu'incombe plus spécialement la mission de veiller sur les enfants et de leur donner cette première éducation morale, dont les conséquences se font souvent sentir durant la vie entière. C'est précisément parce que cette fonction est naturellement dévolue à la mère qu'il est si important qu'on s'occupe enfin de réformer l'enseignement qu'on donne aux filles. La femme est souvent une détestable éducatrice, parce que, la plupart du temps, elle a reçu elle-même une détestable éducation.

Je sais bien que le mari peut intervenir dans l'éducation des enfants, mais le plus souvent ses occupations, le retenant au dehors, ne le lui permettent pas. Il lui reste la ressource de faire l'éducation de sa femme, mais la chose n'est guère plus commode. Autant il aurait été facile de l'amener, petite fille, à l'habitude de comprendre les choses au point

de vue de l'intérêt le plus général de la société humaine, autant il est difficile d'attaquer aujourd'hui des croyances qui sont surtout des habitudes d'esprit, qui se refusent à la discussion comme étant supérieures à la raison et qui se retranchent obstinément dans le sentiment d'une orgueilleuse infaillibilité. Et puis n'y a-t-il pas danger pour la paix du ménage à engager cette lutte avec les souvenirs de l'enseignement passé, avec les suggestions persistantes du confesseur, des amies, de la mère ? Aussi la plupart des maris y renoncent-ils et abandonnent-ils tristement l'intelligence de leurs enfants à cette corruption, dans le secret espoir que plus tard l'influence des idées supérieures les rejettera dans le courant du progrès social.

Les vertus qui doivent être communes aux deux époux sont l'amour du foyer, la fidélité, la confiance, le respect mutuel, la tolérance. A quoi bon se marier si l'on ne sait pas vivre chez soi ? La vie commune, la cohabitation, est une des conditions essentielles du mariage. Elle est incompatible avec l'habitude du café, des spectacles, des réunions de plaisir. Rien ne dissout plus certainement la famille que ces besoins de dissipation. Quand le mari a donné ses journées aux nécessités de son travail, s'il va passer le reste au cercle ; si de son côté la femme, pour échapper à cet isolement, les emploie à courir les magasins, à faire des visites, à se promener au bois, et passe ses soirées dans le monde, les enfants restent abandonnés aux soins des domestiques, et les époux, se voyant à peine, finissent par ne plus se connaître. C'est ainsi qu'on pratique la vie de famille dans ce qui s'appelle la haute société. A l'autre extrémité, le spectacle dans les villes n'est guère plus réjouissant. La plupart du temps, l'homme, dès le matin, s'en va travailler d'un côté, la femme de l'autre. Pendant ce temps les enfants vagabondent dans les rues, où ils reçoivent tous les mauvais exemples. Quand les parents rentrent, ils sont épuisés de fatigue, réduits par cet épuisement à l'impuissance de sentir autre chose que les besoins physiques. Ils mangent et dor-

ment pour recommencer le lendemain la même existence qui les abrutit. Les jours de repos, pendant que la femme répare à la hâte dans son ménage les effets de ses négligences forcées de la semaine, le mari, ne sachant que faire dans l'étroit logis, s'en va au cabaret rejoindre les camarades, et quand il rentre mécontent de lui, la tête troublée, les nerfs surexcités par l'alcool, il trouve une femme irritée qui lui reproche son intempérance ; la querelle éclate, et parfois ne se borne pas aux gros mots. Quel exemple pour les enfants et quelle existence pour les parents !

Je sais bien qu'il est difficile à l'homme de demeurer dans cette chambre, où il ne sait que faire. Je comprends ce besoin furieux de stimulation que lui laisse une nourriture insuffisante à réparer l'usure d'un travail incessant. Il y a là un fait de physiologie, contre lequel ne sauraient prévaloir les indignations déclamatoires des repus contre les dépravations de la classe ouvrière. Je ne blâme pas ; je constate et je déplore que la condition de tant d'hommes soit telle que l'amour et les vertus du foyer lui soient presque impossibles. Ceux qu'on peut blâmer, ce sont les riches, qui ont chez eux toutes les jouissances, et à qui elles ne suffisent pas. Ceux-là, ce qui les chasse de chez eux, c'est la misère morale et intellectuelle ; c'est l'habitude de ne rien faire ; c'est l'indifférence pour la famille ; c'est la vanité et le goût invétéré de la dissipation.

On conçoit ce que peut devenir la fidélité dans de pareilles conditions, ainsi que la confiance et le respect mutuels. Comment pourraient s'aimer et se respecter des époux qui ne songent qu'à échapper à l'ennui de se trouver ensemble, et dont la vie tout entière est une perpétuelle méconnaissance des devoirs de leur condition ? Les scandales qui éclatent chaque jour ne nous apprennent que trop ce que nous en devons penser. Ce genre de vie et cette manière d'entendre le mariage sont un reste des habitudes de cour. C'est un legs du dix-septième et du dix-huitième siècle. L'exemple, comme une maladie contagieuse, a passé de

l'aristocratie à la haute bourgeoisie. La famille, détruite en haut lieu par l'excès et l'abus de la richesse, minée en bas par les affreuses nécessités de la misère, n'a conservé à peu près son intégrité que dans les classes moyennes. C'est là qu'on trouve encore les vertus domestiques qui résultent du partage rationnel des fonctions et de la réelle égalité du mari et de la femme ; c'est là qu'ils sont véritablement associés à l'édification commune de la famille, à l'éducation des enfants, parce qu'ils n'en sont détournés ni par l'excès des jouissances ni par celui des privations, qui, les unes aussi bien que les autres, engendrent et nourrissent l'égoïsme.

CHAPITRE II.

LA FAMILLE. — LE DROIT DES ENFANTS. LE DEVOIR DES PARENTS.

Légitimité de l'intervention de la loi entre les parents et les enfants.

La question du mariage, par cela même qu'elle implique celle de la famille, donne lieu à une foule d'autres questions importantes qui préoccupent l'opinion contemporaine, mais que nous ne saurions traiter sans être entraîné au-delà des limites assignées à ce volume. Nous n'en toucherons que deux, celle de la recherche de la paternité et celle des enfants moralement abandonnés.

Je ne connais rien de plus instructif, au point de vue de la moralité publique, que la discussion de ces deux questions.

Les représentants de la morale spiritualiste et théologique repoussent le droit de l'État de s'emparer des enfants moralement abandonnés et allèguent comme arguments le droit sacré du père de s'occuper seul de sa famille; mais ils ne repoussent pas moins énergiquement la recherche de la paternité, au nom du droit, non moins sacré sans doute, du père de semer au hasard des enfants dont il ne s'inquiète pas. Cette haine de toutes les réformes et de tous les progrès est bien étrange chez des hommes qui, après tout, ont une intelligence comme les autres. Rien ne montre mieux jusqu'à quel degré d'absurdité peut pousser l'esprit de parti doublé des rancunes religieuses.

Il y a encore à ces exagérations une autre explication dont nous devons tenir compte, c'est la persistance dans les groupes réactionnaires d'une conception de la notion de famille qui a été dominante pendant une longue suite de

siècles, et qui est en contradiction absolue avec la conception démocratique.

Dans la famille antique et jusqu'à la fin du moyen âge, la famille n'est, comme dans la Bible, qu'une prolongation du père (1). Elle s'incarne tout entière en lui, et il en est le représentant unique. Les enfants ne comptent que parce qu'ils continuent le père. Aussi suffit-il pour cela d'un seul fils. L'aîné seul hérite et prend la place du père mort, parce qu'il faut que la famille persiste. Cette manière de comprendre la famille est un fait d'atavisme des plus curieux. Elle nous vient du temps très ancien où dominait le culte des ancêtres, tel qu'il subsiste encore en Chine. Chaque père, en mourant, devenait un dieu protecteur de la famille, qui méritait cette protection par un culte régulier et des offrandes quotidiennes. La famille qui ne se serait pas acquittée de ce devoir aurait trouvé dans le père mort un ennemi au lieu d'un protecteur; et, d'un autre côté, l'homme qui, en mourant, ne laissait derrière lui personne pour lui rendre ce culte devenait une âme errante et méchante, fort dangereuse pour la tribu à laquelle il avait appartenu.

Aussi prenait-on mille précautions pour éviter ces dangers. C'est ce qui explique la coutume de l'adoption, si répandue chez nos pères, et l'usage du lévirat, qui, dans le cas où un homme mourait sans enfant, imposait au frère l'obligation d'épouser sa belle-sœur devenue veuve, afin de procréer un fils au mort, qui, sans cela, eût été abandonné.

Ces usages se sont plus ou moins perdus ou modifiés dans la suite des temps, sous l'influence de croyances religieuses ou d'influences sociales différentes; mais les esprits imprégnés d'atavisme ont continué à considérer la famille comme

(1) Je laisse de côté le temps où la famille n'est qu'un troupeau, propriété du père. A plus forte raison, celui où la mère seule connaît l'enfant, qu'elle met au monde sans même se douter qu'il ait un père. Il faut bien croire cependant que cette période a duré longtemps, puisqu'elle a laissé en souvenir dans la société le matriarcat et dans la religion les vierges mères.

un groupe dont l'unité est dans le père. Au lieu d'admettre, avec l'esprit moderne, l'autonomie de l'individu arrivé à l'âge de raison et l'égalité de chacun à l'égard de tous, même du père, ils continuent à considérer celui-ci comme investi d'une sorte de fonction supérieure et quasi divine, qui lui confère le droit de commandement suprême sur ses enfants et ne laisse à ceux-ci que des devoirs.

La doctrine moderne arrive à une conclusion diamétralement contraire (1), à savoir que l'enfant, par sa naissance, ne contracte aucun devoir, pas même celui de la reconnaissance, puisque le père qui l'a engendré n'a pas pu avoir l'intention de lui rendre un service personnel. Pour que l'enfant pût être considéré comme l'objet d'un bienfait personnel et volontaire, il faudrait d'abord qu'il fût existant au moment de la génération, ce qui est une contradiction absolue. On peut donc dire que l'homme, en créant un être qui ne lui a pas demandé l'existence, contracte par là même envers lui l'obligation de la lui rendre aussi facile et aussi agréable qu'il est en son pouvoir. S'il remplit consciencieusement ce devoir strict, il est plus que probable que l'enfant, à moins

(1) « L'enfant est le centre et le pivot de la famille. Il l'a toujours été. En fait, toutes les pensées, tous les efforts de la mère, puis du père, ont eu l'enfant pour unique objet. Mais sa faiblesse dissimulait sa puissance. Il a fallu de longs siècles, une force de réflexion lentement acquise, pour établir son droit primordial et supérieur. Dans la famille, comme dans l'organisme social, la transformation graduelle du concept d'autorité a été la mesure du progrès, qui est loin d'être achevé. De même que l'individu a été considéré comme la chose du roi, du gouvernement ou de la cité dont il est membre, de même l'enfant débuta dans la vie par être la chose du père et de la mère, leur bien le plus précieux, certes, leur trésor, mais enfin leur chose. Le père se trouvait investi du droit de l'accepter ou de le rejeter, de l'*exposer,* de le tuer même, à plus forte raison de le façonner à sa guise, selon son idée du bien, du vrai et du beau. Cette illusion, inévitable au reste, a laissé des traces bien visibles dans nos lois et dans nos mœurs, à côté de dispositions et d'actes qui procèdent du principe contraire.

« Ce qui fait la beauté du vers connu : *Maxima debetur puero*

d'être un animal d'une nature vicieuse, éprouvera pour le père une affection et un respect proportionnés au bonheur qu'il lui devra. Mais tout se borne là; l'autorité du père ne doit s'exercer que dans le sens de l'intérêt de l'enfant, mais nullement dans le sien propre. L'enfant ne saurait être la chose du père; le contraire serait plus près de la vérité.

On voit combien cette manière de comprendre les rapports de famille diffère de l'antique conception familiale, telle que nous la retrouvons dans les protestations que font entendre les autoritaires monarchistes, au nom de la « liberté des pères de famille ». Ce qu'ils appellent leur liberté, c'est le pouvoir de disposer à leur gré de l'âme de leurs enfants ; le droit qu'ils réclament pour eux, c'est le privilège de fouler aux pieds le droit des enfants au nom de la vieille superstition familiale.

Ils allèguent contre la recherche de la paternité une foule de difficultés d'application qui sont surtout des prétextes ; la vérité est qu'ils ne conçoivent pas que l'enfant puisse avoir des droits à faire valoir à l'égard du père ; ils combattent également l'intervention de l'État à l'égard des enfants, parce qu'ils n'admettent pas que personne puisse se placer

reverentia, c'est la juste intuition de la place qui appartient à l'enfant dans la famille. Mais ce n'est pas le *respect* seulement qu'on lui doit, c'est la reconnaissance et la garantie de son droit. A son égard, il n'existe que des devoirs; ceux qui lui incombent ne sont que médiats et réciproques. Le droit des parents est engendré par l'accomplissement de leur devoir; l'autorité du père a pour source, pour règle et pour limite uniques l'intérêt présent et futur, le droit de l'enfant; elle y est subordonnée. Cette vérité n'ébranle en aucune façon l'obéissance utile de l'enfant à ses guides naturels; elle ne contredit pas aux convenances des parents, aux nécessités qu'entraîne l'inégalité de leurs moyens intellectuels ou pécuniaires, mais elle les domine et les pèse à leur valeur. Elle est la base d'un droit nouveau, qui n'effraye que les adversaires de l'instruction obligatoire. La liberté, dans une mesure chaque jour accrue, existe pour le citoyen; elle n'existe pas pour le père. Il l'a perdue à l'heure où il a donné, imposé la vie à l'être qui ne l'avait pas demandée. » (Bibliothèque des sciences contemporaines, *la Philosophie,* par André Lefèvre, p. 561, 562.)

entre le père et le fils, fût-ce pour empêcher celui-ci de faire de celui-là un misérable ou un criminel. C'est par la même raison qu'ils ne comprennent pas que la loi puisse contraindre le père de famille à partager son héritage en autant de parts qu'il a d'enfants. Pour eux le seul droit — et c'est en effet le seul qui s'accorde logiquement avec leur conception de la famille — c'est le droit féodal, qui sacrifiait les individus à la famille et qui, pour conserver le prestige du nom, donnait tout à l'aîné, ne laissant aux autres que la ressource du couvent ou du hasard.

Dans le mariage monogame les parents sont naturellement désignés pour élever les enfants qui résultent de leur union; et il est constaté que, en général, cet élevage des jeunes se fait avec plus de soin et plus de suite dans le mariage monogame que dans les autres modes de mariage. Mais est-ce à dire que ce soit là nécessairement la forme dernière de cet élevage, et que personne n'ait le droit d'intervenir entre les parents et les enfants?

Si la théorie que nous avons émise précédemment relativement à la famille est exacte, ce serait une exagération évidente. Cette question est tellement importante que nous demandons la permission d'y insister encore, au risque même de fatiguer le lecteur.

Il y a ici un droit supérieur à celui des parents, c'est celui des enfants. L'enfant une fois né a le droit d'exiger qu'on lui épargne toutes les souffrances inutiles; il a droit de réclamer qu'on le mette physiquement, moralement et intellectuellement en état de tenir, dans la société où on l'a jeté, la place la plus avantageuse et pour lui-même et pour la société générale.

Ce droit, il ne peut l'exercer lui-même à cause de sa faiblesse. Il faut donc que le rôle de surveillance soit confié à quelqu'un : à qui? aux parents eux-mêmes? ce serait un cercle vicieux. La communauté seule — et par communauté j'entends la partie du groupe la plus rapprochée et la plus intéressée à ce que ce contrôle soit efficace — peut exercer

utilement cette surveillance, sous la responsabilité de chacun de ses membres en face de la collectivité supérieure, de la nation elle-même, représentée par la loi.

Cette intervention de la collectivité heurte, je le sais, le préjugé général, qui veut que l'enfant appartienne spécialement à la famille. Ce préjugé, que l'habitude et l'irréflexion font considérer par tant de gens comme un principe sacro-saint, comme la base même de la société, n'est, à le bien prendre, qu'un reste des temps où les femmes et les enfants appartenaient réellement au mari et au père, comme un troupeau; c'est une survivance de l'esclavage primitif.

La vérité, c'est que l'enfant, n'étant pas une chose, n'appartient à personne. Il est bon, il est excellent de le laisser élever par ses parents, surtout dans le mariage monogame, parce qu'il trouve auprès d'eux des soins, des attentions et une affection personnelle que la collectivité ne pourrait guère lui assurer. Mais le droit des parents ne va pas au delà. Dans tous les cas où l'enfant ne trouve pas auprès de ses parents les avantages spéciaux que nous venons de mentionner, la collectivité a non le droit, mais le devoir de le soustraire à une condition mauvaise pour lui, contraire à son droit individuel et de veiller elle-même à son éducation. Ce devoir, il faut le dire hautement, la collectivité y manque avec une impudence extraordinaire. Elle ne craint pas même de déclarer hautement qu'elle y manque volontairement, précisément pour que le spectacle de la misère où elle entretient les enfants assistés décourage les parents qui pourraient être tentés de lui confier les leurs.

C'est le contraire qui devrait être le vrai, si l'on comprenait bien le droit de l'enfant, qui est d'être aussi heureux que possible. Mais nos gouvernants sont rarement des philosophes; ils n'ont pas d'opinion personnelle sur la question, et, grâce à cette indifférence, ce qui domine au fond de tout cela, c'est une misérable, une honteuse question d'économie. On aime mieux laisser l'enfant se dépraver physiquement et moralement au spectacle et au contact des misères physiques

et morales de ses parents que de dépenser quelques centaines de francs pour lui assurer le développement qui seul peut en faire un citoyen utile.

Cette économie honteuse est de plus illusoire, puisque alors il faut le plus souvent nourrir la famille qui aurait pu se suffire, si la collectivité se fût chargée de l'enfant; sans compter les pertes sèches qui résultent pour la société de la disparition prématurée de la multitude des enfants qui meurent de misère avant que leur travail ait pu la faire rentrer dans les frais de leur élevage; sans compter surtout les énormes dépenses de police, de gendarmes, de prisons, de tribunaux qu'entraîne la démoralisation trop ordinaire d'une partie de ceux qui dépassent l'enfance; sans compter enfin les progrès que pourrait réaliser rapidement une société qui fournirait à tous les germes intellectuels qu'elle produit les moyens de se développer, au lieu de les laisser s'atrophier ou périr, faute de culture et d'exercice.

La culture de l'enfant et le développement de ses facultés physiques et morales, là est en effet le point essentiel qui s'impose dans la question du mariage et de la famille.

Il y a en ceci un point très important et dont la considération devrait faire réfléchir les partisans du pouvoir absolu des parents, c'est que, si ce pouvoir peut s'exercer sans dommage moral apparent pour l'enfant et pour la société dans les temps et dans les pays où les idées se modifient très lentement, et où, par conséquent, règne entre tous les membres de la collectivité une concorde intellectuelle qui s'explique par la soumission égale de tous aux mêmes préjugés et aux mêmes pratiques, il en est tout autrement là où la rapidité de l'évolution intellectuelle, dans les choses qui touchent à la religion et à l'organisation politique et sociale de la collectivité, met aux prises les intérêts du passé et ceux de l'avenir, les droits acquis qui résultent des idées antérieures et les droits nouveaux qu'engendre une observation plus attentive des conséquences des institutions présentes. Alors la lutte s'établit fatalement entre deux courants d'opinions contra-

dictoires et inconciliables. L'une est celle des heureux du jour, des privilégiés, de ceux qui trouvent que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, puisque ce monde leur a donné la richesse et la puissance. Pour ceux-là il n'y a pas de progrès désirable, si ce n'est dans l'accroissement de leurs privilèges. L'intérêt général pour eux n'est autre que l'intérêt spécial de la catégorie, de l'opinion, de la classe à laquelle ils appartiennent; et, par un phénomène infiniment plus fréquent qu'on ne le croit, ils arrivent pour la plupart à considérer très sincèrement cette identification comme la mesure absolue du progrès social. L'intérêt de leur égoïsme finit par devenir à leurs yeux une religion, un dogme, qui ferme leur intelligence à toute autre considération, et s'ils subissent quelque désagrément, s'ils s'exposent à quelque péril pour défendre ce prétendu dogme, ils restent absolument convaincus qu'ils sont des héros d'abnégation, des martyrs du droit et de l'utilité sociale.

L'autre, l'opinion contraire, qui se forme lentement, parce qu'il faut aux malheureux de longs siècles de souffrance et une instruction qui leur manque généralement, pour qu'ils se décident à se croire les égaux des tyrans qu'ils ont l'habitude de craindre et de respecter, c'est celle de ceux qui se demandent s'il est bien vrai que les institutions les plus morales et les plus utiles à la société sont celles dont l'effet se manifeste par la fatalité de la misère pour le plus grand nombre, par l'annihilation presque inévitable de la grande majorité des intelligences, par la subordination de ceux qui travaillent actuellement aux fils de ceux qui ont peut-être travaillé autrefois (1), et dont la plupart profitent de

(1) Les personnes qui connaissent l'histoire comprendront que cette expression est un euphémisme. Il est vrai que, parmi les familles riches, il y en a un certain nombre qui doivent leur richesse au travail de leurs pères ou de leurs grands-pères. Mais combien n'en pourrait-on pas citer qui ont conquis leur fortune par le brigandage, par le vol, par la prostitution, par la faveur royale, par l'exploitation effrontée du travail d'autrui! Tout le monde a lu le

cette situation pour ne rien faire et trouvent moyen de s'enrichir de cette oisiveté ! Ils ne peuvent arriver à comprendre les beautés d'une organisation sociale qui permet que ceux qui travaillent effectivement à accroître la richesse sociale aient à peine de quoi ne pas mourir de faim, tandis que les agioteurs, les tripoteurs d'affaires, toute cette tourbe qui vit de spéculations et de jeux de bourse sans ajouter un centime à la fortune publique, peuvent se donner toutes les joies, tous les plaisirs et jeter l'argent sans compter. Comment enfin ne pas s'étonner que dans une société bien organisée les agents de production gagnent moins que les agents de circulation, que la puissance appartienne à la richesse plus qu'à l'intelligence, et que l'État se fasse le très humble serviteur d'un clergé dont la fonction unique est d'entretenir la population dans un abêtissement chronique et incurable ?

Dans une société ainsi divisée entre une minorité de privilégiés et une immense majorité de subordonnés qui commencent à comprendre et à réclamer leurs droits d'hommes et de citoyens, n'est-il pas manifeste que le plus grand effort des hommes instruits et intelligents devrait être de faire comprendre, d'une part à ceux qui souffrent de l'état de choses actuel qu'il est absurde de s'imaginer que les institutions et les habitudes sociales puissent se transformer d'un coup de baguette ; et d'autre part aux privilégiés que leur devoir et leur intérêt sont de travailler de toutes leurs forces à faire disparaître de la collectivité où ils vivent les horribles inégalités qui résultent de la misère et de l'infériorité intellectuelle ? N'est-il pas évident que l'entêtement des classes qui s'appellent dirigeantes à diriger la société toujours dans

fameux morceau de Paul-Louis Courier sur l'origine des fortunes de cour. C'est grâce à la multitude et à l'obstination égoïste de ces parasites inconscients qu'il est difficile d'espérer que la solution de la question sociale puisse se produire sans de terribles bouleversements. Cette race de mendiants enrichis ne veut admettre aucun progrès, sachant bien que le premier de tous serait celui qui imposerait à chaque membre de la société l'obligation de rendre en services au moins l'équivalent de ce qu'il consomme.

le même sens, c'est-à-dire dans le sens des intérêts apparents du plus petit nombre, aura pour conséquence inévitable la perpétuité des haines, des guerres civiles et des massacres jusqu'au jour où les prolétaires s'empareront à leur tour de la direction sociale, comme l'a fait au douzième siècle et au dix-huitième cette bourgeoisie qui oublie ses origines révolutionnaires?

Cette conclusion est certaine, fatale, inévitable, si ceux qu'elle menace s'obstinent à élever leurs enfants dans la préoccupation exclusive de leurs égoïsmes de caste, dans l'ignorance de ce qui constitue la légitimité du droit, dans la haine de ceux de leurs concitoyens qui commencent à s'irriter de voir leurs adversaires employer surtout à la protection de leurs privilèges la puissance sociale qui leur est confiée pour la défense des intérêts généraux.

Il y a là un problème d'une importance capitale, et qui appelle surtout en ce moment la réflexion des esprits dégagés des préjugés traditionnels. Est-il bien vraiment incontestable que la société ne saurait prétendre au droit d'empêcher une catégorie de citoyens de travailler à sa propre ruine, en mettant de parti pris obstacle à l'évolution nécessaire de la collectivité? Est-il absolument certain que le droit paternel aille jusqu'à faire des enfants de la bourgeoisie des ennemis du progrès social, des adversaires résolus de la liberté, de l'égalité, de la solidarité, des fauteurs incorrigibles de guerres civiles?

Pour moi, je ne le crois pas. Quelles que puissent être les difficultés et les inconvénients de l'ingérence sociale dans les choses de la famille, je suis convaincu que la collectivité a le droit de défendre son droit et ses intérêts même contre les hautaines réclamations de l'autorité paternelle, et que l'on n'a pas plus le droit d'enseigner aux enfants la haine des institutions nationales qu'on n'a celui de leur apprendre à préférer le vol au travail.

Et d'ailleurs il ne s'agit pas seulement ici du droit social, il s'agit également du droit de l'enfant, auquel le père ne

doit pas imposer des préjugés, dont le résultat certain ne peut être que d'arrêter son développement social. Nous avons sous les yeux un déplorable exemple de ce que peut faire l'entêtement d'une classe dépossédée à élever ses enfants dans la haine des institutions existantes.

La noblesse qui, pendant tant de siècles, s'est trouvée, avec le clergé, presque seule en possession de toutes les fonctions élevées et lucratives, n'a pas pu pardonner à la Révolution d'avoir proclamé l'égalité des droits. Elle n'a pas pu se résigner à l'idée de voir le mérite contre-balancer et même parfois primer la naissance. Elle s'est retirée du mouvement et de la vie sociale, elle s'est tenue à l'écart, impuissante et boudeuse. Elle a imposé à ses enfants l'exemple et l'enseignement de cette inaction égoïste et criminelle, et nous avons vu toute une série de générations corrompues par l'oisiveté se préoccuper uniquement de plaisirs imbéciles ou honteux et des moyens de pourvoir, sans travailler, aux dépenses qu'entraîne un pareil genre de vie. Inutiles à elles-mêmes, funestes à la patrie, elles n'ont eu d'autre rôle que celui de donner des exemples déplorables aux fils de la bourgeoisie, qui se sont empressés d'imiter leurs désordres, leurs sottises, leur dédain du travail, sans lequel ils ne seraient rien, et de toute idée générale, qui entraînerait fatalement la condamnation de leur inutilité, de leurs vices et de leur ridicule présomption.

Parmi ceux-là, combien y en a-t-il qui, avec une autre éducation, auraient pu faire des citoyens utiles, des hommes intelligents ? Et même parmi les plus corrompus, parmi ceux qui semblent le mieux s'accommoder de cette existence honteuse, combien n'en pourrait-on pas trouver qui, à certains moments, prennent conscience de ce qu'il y a pour eux d'humiliant dans le rôle qu'ils jouent, et qui, au fond du cœur, reprochent à leurs parents de le leur avoir imposé en leur transmettant des préjugés antisociaux ? Que de fois j'en ai entendu dire pour s'excuser : « Que voulez-vous ? c'est ainsi qu'on nous a élevés. Il est trop tard pour prendre une

autre route. Croyez-vous d'ailleurs qu'il soit bien facile de rompre en visière à nos familles, à nos amis qui ont les mêmes préjugés? Sans doute il vaudrait mieux et pour la patrie et pour nous qu'on nous ait fait comprendre qu'un parti vaincu dans une lutte civile ne cesse pas pour cela d'avoir des devoirs envers ses concitoyens, et qu'il est absurde de ne vouloir servir sa patrie qu'à la condition qu'elle vous accordera des droits supérieurs à ceux de tous les autres. Mais nos pères entendaient la chose autrement. Ils se considéraient comme les maîtres-nés du pays ; en perdant cette prépondérance, ils se sont crus dégagés de tout devoir envers les concitoyens qui la leur enlevaient, et ils nous ont habitués ainsi qu'eux-mêmes à considérer comme une spoliation cette restitution du droit égal pour tous. »

Voici le point de vue auquel on doit se placer. Les parents qui n'ont pas le droit de frapper leurs enfants, de les maltraiter, de les mettre hors d'état de tenir leur place dans la concurrence sociale, n'ont pas davantage celui de les condamner à l'inaction et à tous les vices qui en sont la suite nécessaire. Tout le monde admettra ce principe, si l'on s'applique sérieusement à faire comprendre aux enfants que le droit naturel est le même pour tous, que le devoir de la société est de garantir à tous cette égalité, et que les seules différences légitimes qui puissent se produire dans les conditions sociales sont celles qui proviennent de l'inégalité des services rendus. Là est la règle unique, le mètre fondamental. Toute inégalité qui tient à une autre cause est par là même injuste, c'est-à-dire contraire au droit que toute société qui a le sentiment de son véritable intérêt a pour premier devoir de maintenir intact et de défendre contre toute atteinte.

Quand ceux qui ont la direction de l'enseignement voudront bien se donner la peine de lui donner un sens moral, il leur sera facile de faire pénétrer ce principe dans l'esprit des générations futures. Il est d'une évidence suffisante pour qu'il ne puisse y avoir de contestation à cet égard ; quand on

l'aura répété assez souvent pour en faire un axiome de droit social, il s'imposera à l'enseignement des familles comme s'impose aujourd'hui au droit paternel le devoir absolu de nourrir l'enfant.

On pourrait comprendre à la rigueur que des parents pussent réclamer avec une certaine apparence le droit de diriger seuls la conscience religieuse et politique de leurs enfants, s'ils commençaient par prendre eux-mêmes la peine de s'assurer, par des études sérieuses et personnelles, que les croyances qu'ils professent ne sont pas de grossiers préjugés. Mais pas du tout. Ces mêmes hommes, si pleins de passion et de fureur contre les efforts que fait l'État républicain pour prévenir les luttes futures en supprimant les causes les plus ordinaires de division, ne se donnent pas même la peine d'examiner les doctrines qu'ils imposent à la vie de leurs enfants! Non seulement ils ne cherchent pas à s'assurer qu'elles sont vraies, mais ils ne les croient pas même vraies, puisque leur conduite personnelle est le plus souvent en opposition formelle avec les croyances qu'ils invoquent. Parmi tous ces catholiques intolérants, combien y en a-t-il qui sachent seulement en quoi consiste leur religion? Combien qui aient seulement lu l'Évangile! Et ce sont ces gens-là qui prennent des airs de martyrs parce qu'on ose dire qu'il pourrait bien se faire que l'État eût, au nom de l'intérêt général et du droit des enfants eux-mêmes, celui d'empêcher les ennemis de la république d'élever leurs fils dans la même ignorance que leurs pères et d'en faire des instruments de guerre civile et les artisans de leur propre malheur, en les tenant, de propos délibéré, en dehors du mouvement d'idées que produit la concordance de toutes les sciences contemporaines!

En réalité le père n'a pas plus le droit de déformer et d'obscurcir l'intelligence de ses enfants en lui infligeant la contagion de ses préjugés antisociaux qu'il n'a celui de déformer et d'affaiblir son corps en le condamnant à la contagion des maladies corporelles.

Cela nous amène à une autre observation d'une portée moins générale, mais qui mérite cependant d'attirer l'attention du moraliste. Je veux parler de l'étrange indifférence dont font preuve et la société et les individus à l'égard du droit qu'ont les enfants de se bien porter et du devoir qui s'impose aux parents de tout faire pour leur assurer une bonne constitution et une bonne santé. La plupart des parents s'inquiètent fort peu d'hygiène, et l'on peut bien dire que la moitié au moins de ceux des enfants qui meurent de maladie et d'accident périssent par la faute de leurs parents. Mais ce qui est absolument incroyable, c'est que les familles mêmes qui prennent tant de précautions et s'imposent tant de recherches et de vérifications pour être bien sûres que la fortune des conjoints pourra nourrir les enfants, ne s'inquiètent pas le moins du monde de savoir si les jeunes gens à marier n'ont pas telle ou telle maladie ou infirmité qui puisse se communiquer à leur descendance. Il est vraiment bien étrange que des gens scrofuleux, rachitiques, phtisiques, syphilitiques, hystériques, épileptiques, etc., etc., se croient le droit de condamner à une existence misérable de malheureux enfants voués à une hérédité inéluctable. Je conçois tout ce qu'il y a de tristesse dans la vie d'un malheureux qui se voit privé des joies de la famille parce qu'il a le malheur d'être atteint d'une maladie incurable et héréditaire. Je confesse que rien ne saurait être plus douloureux que cet isolement; je connais toutes les raisons de sentiment qui peuvent être alléguées en pareille circonstance; mais il n'y a pas de sentiment qui doive prévaloir contre le droit. Or nul n'a le droit de condamner, pour son plaisir, toute une série de générations aux maladies et aux infirmités physiques ou morales qui résultent fatalement d'une hérédité malsaine.

Et, d'ailleurs, quelles joies de famille peut éprouver un homme qui voit ses enfants infirmes ou malades et qui se dit que c'est à lui, à son égoïsme qu'ils doivent leurs souffrances? Les raisons de sentiment n'ont donc pas même ici

leur place, puisqu'au lieu du bonheur qu'on cherche dans de pareilles unions, on n'y trouve que la douleur et le remords. Il n'y a que des misérables et des scélérats qui puissent échapper à ces tortures morales en considérant les pauvres enfants qu'ils ont condamnés sciemment à toutes les misères et à toutes les infériorités.

Est-ce une raison pour que la loi ait le droit d'intervenir et de prohiber de semblables unions? Je n'en doute pas, pour mon compte, la raison d'être de la société étant surtout de faire servir sa puissance à la protection de ceux qui ne peuvent se défendre eux-mêmes. Je ne pense pas que personne puisse nier que c'est là du moins une de ses fonctions principales.

Mais si cette fonction est réelle, la société ne manque-t-elle pas encore à un de ses devoirs essentiels en abandonnant, comme elle le fait, les enfants aux caprices de la famille? Qu'est-ce que le préjugé de la toute-puissance paternelle, sinon une survivance des temps sauvages où la notion du droit n'existait pas encore, et où l'enfant, comme la femme, était la propriété, la chose du père, c'est-à-dire du maître, du plus fort? On a bien voulu restreindre ce droit sauvage; le père ne peut plus vendre ni tuer son enfant, légalement du moins; mais à cela près quel est chez nous le sort des enfants quand ils ont le malheur, comme il arrive trop souvent, d'appartenir à des brutes qui ne voient en eux que des charges tant qu'ils ne sont pas en état de travailler, et qui les exploitent impudemment en les écrasant de besognes au-dessus de leurs forces, dès qu'ils les voient en âge de faire quelque chose? A qui peuvent-ils avoir recours contre ces exploiteurs domestiques, dont les exigences usent et brisent à jamais ces faibles corps, les arrêtent dans leur développement et les rendent dès lors incapables de gagner plus tard leur vie?

Pour que la société intervienne, il faut que la brutalité paternelle fasse scandale, qu'elle soulève l'indignation publique, c'est-à-dire que le mal soit le plus souvent irrémé-

diable. Il y a une loi qui défend de maltraiter les animaux ; il existe une société organisée tout exprès pour assurer l'application de la loi. Les enfants n'ont à compter que sur le hasard et encore faut-il que les sévices soient d'une gravité exceptionnelle ; sans quoi le père peut toujours dire : « De quoi vous mêlez-vous ? »

Pourquoi tant d'indifférence pour les enfants, quand on a tant de compassion pour les chevaux ? Pourquoi ? Par respect pour la famille, pour le principe qui fait partie de la trilogie consacrée : la religion, la famille, la propriété. Oui, nos législateurs et nos juges s'imaginent sérieusement qu'ils font preuve de respect envers la famille en permettant aux parents de fouler aux pieds tous leurs devoirs et de violer tous les droits de leurs enfants. Ils ne voient pas, ils ne comprennent pas que, s'il y a quelque chose qui puisse détruire le respect de la famille, c'est surtout cet abandon des faibles aux mains d'êtres grossiers et violents qui n'ont pas la plus lointaine conscience des devoirs que leur impose leur titre de père, et qui ne conçoivent l'autorité paternelle que sous la forme de rebuffades et de mauvais traitements. Habitués à se satisfaire d'apparences et de formules vides, ils ne soupçonnent pas que cette manière de protéger la famille, en en tolérant tous les abus, a précisément pour effet de la ruiner dans l'esprit de cette multitude d'enfants qui n'en connaissent que le despotisme et les brutalités. Ils sacrifient le fond à la forme, la réalité au préjugé ; et nous espérons bien que, dans un avenir prochain, des esprits moins timorés et plus logiques arriveront à se pénétrer de l'idée qu'il n'y a en somme rien que de juste et de légitime à protéger l'enfance opprimée, même contre la famille, puisque cette protection n'aura à s'exercer que contre les familles qui manqueront aux devoirs dont l'accomplissement seul fait la famille respectable.

Ici se présente une difficulté. « Soit, dira-t-on. Admettons que la loi intervienne entre les enfants et les parents. Qu'en résultera-t-il ? Voici un père qui maltraite son enfant. Vous

le punissez. S'il est riche, vous pouvez le frapper d'une forte amende ou le condamner à la prison, pour un nombre de jours plus ou moins considérable; car si la peine est légère, elle sera inefficace. Mais s'il est pauvre, l'amende ou la prison le mettront hors d'état de nourrir sa famille, et l'enfant que vous voulez protéger souffrira de votre loi autant et peut-être plus que son père lui-même. »

Peut-être, mais en tout cas l'existence seule de la loi, si on l'appliquait sérieusement, retiendrait un certain nombre de ceux qui sans elle s'abandonnent aux violences de leur caractère. Il y aurait donc de ce côté un avantage qui compenserait, et au delà, les inconvénients qu'elle pourrait produire d'un autre côté.

Mais ce n'est pas tout. Cette intervention de la société entraînerait évidemment la création de maisons d'asile où les enfants maltraités seraient nourris et instruits aux frais des familles quand les familles en auraient les moyens. Quant aux autres, elles devraient participer à ces dépenses dans la proportion de leurs facultés. Celles qui n'auraient rien seraient naturellement exemptes de cette participation. Sans doute il pourra se faire et il se fera qu'un certain nombre de familles ne voient dans cette loi qu'un moyen de se débarrasser en faveur de l'État de l'ennui d'élever leurs enfants. Mais ce nombre ne sera pas aussi élevé qu'on peut se l'imaginer, si les pénalités édictées par la loi sont intelligemment combinées. D'ailleurs il faut bien comprendre que, s'il se trouve des familles assez dénuées de sens moral ou assez misérables pour tenir à se décharger sur l'État, même au prix de peines sévères, du soin de nourrir leurs enfants, ces enfants ne pourraient y trouver qu'une existence misérable et de déplorables exemples. Dans ce cas, et pour eux et pour la société, il est à désirer qu'ils soient enlevés à un milieu corrupteur dont il ne peut sortir que des êtres malfaisants ou du moins peu utiles. En les prenant à sa charge la société les sauve de la misère physique et morale, et se sauve elle-même à la fois et des atteintes du crime, telles que

les vols et les meurtres, et des dépenses nécessaires pour mettre les criminels dans l'impossibilité de nuire. Entre des frais d'école et des frais de prison, comment hésiter? Les frais de prison, auxquels il faut ajouter tous ceux qu'elle entraîne, police, tribunaux, etc., représentent pour la société des pertes sèches, sans compensation d'aucune sorte; les frais d'école, si l'on sait en comprendre l'utilité et ne pas lésiner, sont des dépenses doublement productives, puisque d'un côté elles suppriment les frais de prison et de l'autre produisent des citoyens intelligents et utiles. Tandis que les malheureux corrompus par la misère, par l'ignorance, par l'exemple, sont pour la société des parasites redoutables, qui vivent aux dépens du travail des autres, il peut suffire, pour enrichir un pays, d'une découverte, d'une idée trouvée par un de ces hommes qui, sans l'appui intelligent de la société, seraient peut-être devenus les ennemis et le fléau de leurs concitoyens.

Là est le criterium absolu. Si l'intervention de la société pour protéger l'enfant contre l'ignorance, la dépravation ou le despotisme de la famille doit, comme il nous paraît manifeste, ne produire que des avantages pour l'enfant et pour la société elle-même, il n'y a pas d'hésitation possible: la société doit intervenir, dût-elle pour cela être forcée de renoncer à cette absurde centralisation qui entraîne tant de frais inutiles, de diminuer le nombre des fonctionnaires qu'elle entretient dans une majestueuse oisiveté, et de supprimer les dépenses de toutes sortes qu'elle fait sous prétexte de tenir dans sa main un clergé qui se moque d'elle et de ses illusions.

Qu'on nous dise du moins à quoi lui sert le vieux préjugé du despotisme familial; que lui rapporte-t-il? quel avantage y trouvent et la société et les enfants et les pères eux-mêmes?

Il faut reconnaître du reste que ce vieux fétiche est bien bas. Depuis quelques années, par une évolution singulièrement rapide, il s'est produit dans la pratique un change-

ment qui étonne beaucoup d'observateurs et les alarme, non sans raison du reste. Il est certain que le mouvement s'est opéré si vite qu'il nous a surpris et ne nous a pas laissé le temps de remplacer l'antique formule superstitieuse de la tradition, par une formule nouvelle mieux appropriée aux besoins et aux tendances des sociétés nouvelles.

Dans un grand nombre de familles on commence à entrevoir que l'enfant a droit à des égards dont on n'avait aucune idée il y a un demi-siècle. On ne peut sans doute l'abandonner à lui-même, à cause des périls où le jetterait son ignorance de toutes choses; mais cette direction ne prend plus nécessairement la forme autoritaire et despotique qu'elle prenait autrefois. Les conseils, les avertissements remplacent les ordres et les châtiments corporels.

Cette méthode est excellente en principe, mais il faut bien avouer que dans la pratique elle présente certains dangers, parce qu'elle exige de la part de ceux qui l'appliquent une patience et une sagacité qui souvent leur manquent d'autant plus qu'ils ont eux-mêmes été élevés suivant une méthode toute contraire. La vieille discipline paternelle se relâche, et nous y applaudissons de toutes nos forces, mais la discipline nouvelle s'applique un peu au hasard, et cela produit des inconvénients qui peuvent devenir graves.

C'est le péril de toutes les époques de transition. Il est certain qu'en ce moment la génération qui s'élève étonne et choque un peu la génération précédente par certaines manières d'agir qui marquent un relâchement moral et une grossièreté d'allures qu'il importe de ne pas confondre avec l'indépendance d'esprit, comme paraissent le croire aujourd'hui les jeunes gens et les enfants. La politesse et l'aménité dans les manières, qui était un des caractères de la nation française, et qui charmait si fort Henri Heine à son premier voyage à Paris, tendent à disparaître complètement et sont remplacées par un sans-façon qui frise la brutalité et semble indiquer la ferme résolution de ne plus se gêner en rien pour les autres.

Voilà pour la forme. Le fond n'est pas meilleur. Le sens moral s'oblitère de jour en jour, et la jeunesse se corrompt, faute de principes. Aussi les ennemis de la république s'empressent-ils de profiter de l'avantage apparent que nous leur donnons sur nous, par l'indifférence avec laquelle nous regardons s'étendre cette gangrène. Ils ne manquent pas d'attribuer ces conséquences aux principes démocratiques, à la philosophie matérialiste, à tout ce qui distingue la république de la monarchie.

Ils pourraient avoir raison si réellement on enseignait dans les écoles et dans les lycées les principes démocratiques et la philosophie matérialiste. Mais c'est que précisément on ne fait rien de semblable, et c'est justement là qu'est la cause du mal.

On a plus ou moins réellement supprimé l'enseignement religieux, mais on ne l'a remplacé par rien de sérieux — car je refuse de prendre au sérieux les *manuels* plus ou moins gangrenés d'éclectisme qu'on a mis entre les mains des enfants. — On leur a, par conséquent, enlevé le grand ressort de l'éducation religieuse, la crainte du gendarme universel et omnipotent, qui du haut du ciel veillait sur leur conscience. Mais, en supprimant l'éducation sentimentale, on n'a pas su lui substituer l'éducation rationnelle. On n'a pas compris que, du jour où l'on renonçait à conduire les enfants par la terreur des châtiments dans la vie et dans la mort, il fallait nécessairement substituer aux doctrines mystiques une doctrine positive, intelligible, démontrable, saisissable pour l'intelligence, comme l'est la vraie doctrine matérialiste. On ne l'a pas fait, non parce que l'on n'a pas osé, mais parce que, en réalité, les hommes chargés de la direction de l'enseignement n'ont pour eux-mêmes aucune doctrine précise. Le résultat d'un pareil état de choses ne pouvait manquer d'être déplorable.

Nos enfants n'ont plus les croyances des générations antérieures, mais ils n'ont pas davantage celles qui résultent de la science nouvelle ; c'est-à-dire qu'ils n'ont de croyances

d'aucune sorte. Ils vont donc à l'aventure, sans autre point de repère que les lueurs changeantes et trompeuses de l'égoïsme immédiat.

C'est une situation terrible qui devrait préoccuper nos hommes d'État, mais dont ils ne se doutent même pas. Et comment pourraient-ils s'en inquiéter, puisqu'ils sont eux-mêmes dans une situation morale analogue? Il est de mode aujourd'hui dans le monde de la politique de sacrifier tous les principes à de prétendues opportunités du moment qui fuient les unes après les autres sans laisser de résultats sérieux.

On ne sortira de cette situation que le jour où la direction des affaires tombera entre les mains d'hommes assez intelligents pour comprendre la gravité du mal, et assez courageux pour appliquer résolument le seul remède possible, par l'enseignement dans toutes les écoles de la science vraie, telle qu'elle ressort des observations de tous les savants dégagés des vieilles superstitions religieuses et métaphysiques. Alors seulement on pourra agir efficacement sur l'esprit des enfants par des démonstrations précises et facilement intelligibles. Car c'est là le caractère et le privilège de la science fondée sur l'observation d'être accessible à toutes les intelligences et de s'imposer par la simplicité et l'évidence à tous les esprits, tandis que le mysticisme nuageux de la science gâtée et faussée par l'immixtion de la théologie et de la métaphysique rebute et déroute presque fatalement les intelligences droites et amies de la lumière.

C'est précisément pour cela que souvent l'enseignement du catéchisme et du spiritualisme universitaire a si peu de prise sur les consciences et si peu d'action sur la conduite. Pour la plupart de ceux qui le reçoivent, il reste à l'état de leçon apprise par cœur, il charge la mémoire sans s'imposer à la réflexion. C'est une lettre morte que l'éloquence sophistique des prêtres et des universitaires peut présenter sous une forme plus ou moins habile et élégante, mais que nul ne peut vivifier au point de lui rendre, sur les esprits affinés par

la discussion, l'influence qu'elle a pu exercer autrefois sur des intelligences obscurcies par le mysticisme et affaissées par l'habitude de l'autorité.

Les *impératifs catégoriques*, sous quelque forme qu'on les présente, cri spontané de la conscience ou volonté divine, ne sont plus de mise aujourd'hui, avec leurs explications vagues, leurs origines nuageuses et leurs sanctions hypothétiques. Il faut qu'on apprenne aux enfants que la morale n'est autre chose qu'une hygiène intellectuelle; qu'elle ressort des besoins mêmes de la nature animale et des nécessités sociales; qu'elle suit exactement la progression de l'évolution humaine et apparaît comme une manifestation essentielle du progrès intellectuel, qui consiste spécialement à concevoir de mieux en mieux les rapports des choses et des êtres; que par là elle est pour les individus et pour les sociétés une condition indispensable de force et de durée et que, par conséquent, elle se confond pratiquement avec l'utilité sociale scientifiquement démontrée. La morale de la solidarité n'est donc en somme qu'un égoïsme raffiné, élevé au plus haut degré d'intelligence, de même que l'égoïsme brutal et rudimentaire des êtres et des sociétés en enfance est une morale imbécile et funeste. Tout cela est facile à prouver par des faits et des exemples et peut, par conséquent, être compris même par les jeunes enfants. Il suffit de la leur mettre sous les yeux dans un enseignement approprié. C'est malheureusement ce qu'on ne fait pas, même dans les écoles de Paris, où l'on n'ose pas rompre résolument avec les rengaines ordinaires et officielles. On verra dans quelques années ce qu'aura produit ce système bâtard et inintelligent.

La morale telle que nous la comprenons n'est, avons-nous dit, qu'un égoïsme raffiné et élevé au plus haut degré intellectuel. La conclusion qui ressort de cette définition, c'est que le soin principal de l'éducateur doit être d'affiner et d'élever l'intelligence des enfants à un degré suffisant pour qu'ils le puissent comprendre. L'homme et l'enfant

obéissent avec une égale docilité aux prescriptions dont ils comprennent bien l'utilité. Le tout est donc de les mettre en état de discerner nettement où est leur intérêt véritable et à ne pas le sacrifier aux apparences trompeuses de la passion et de la jouissance immédiate.

CHAPITRE III.

L'ÉDUCATION DES ENFANTS. — ÉDUCATION PHYSIQUE.

On peut dire que l'éducation des enfants est le point culminant de la morale pratique. Elle en comprend et en résume toutes les notions; elle exige pour son application le développement le plus complet de l'intelligence. Aussi la fonction de l'éducateur, c'est-à-dire, dans notre civilisation, du père et de la mère, est-elle la plus noble et la plus utile des fonctions.

Nous n'entrerons pas dans le détail qu'exigerait le développement d'une pareille question, parce que l'espace qui nous reste n'y suffirait pas, et que d'ailleurs elle doit être traitée directement dans un volume spécial de cette collection par notre ami et collaborateur Issaurat.

Pour plus de clarté nous passerons successivement en revue les trois aspects principaux de la question : éducation physique; éducation intellectuelle; éducation morale.

Mens sana in corpore sano, disaient les anciens; et cet adage résume assez bien le but de l'éducation. Malheureusement ceux mêmes qui s'accordent sur les mots sont loin de s'entendre sur le sens qu'il faut leur attribuer. C'est là le mal de toutes les propositions générales.

L'école dominante, qui est l'école ascétique, est convaincue que l'éducation doit avoir pour but d'endurcir le corps de l'enfant contre toutes les souffrances, tout en assouplissant son intelligence et son caractère par l'habitude d'accepter sur parole toutes les affirmations et d'obéir docilement à toutes les injonctions. Pour les éducateurs de cette école, ce monde étant « une vallée de larmes » et la vie « une suite d'épreuves », il importe avant tout de préparer

l'enfant aux souffrances qui l'attendent, en s'appliquant à lui rendre l'enfance aussi douloureuse que pourra l'être le reste de sa vie. Heureux ceux qui pleurent ! Malheur à ceux qui rient !

Cette doctrine est parfaitement logique dans la donnée des religions, dont les dieux ne se plaisent jamais qu'aux souffrances de leurs créatures. Ces religions sont celles qui ont existé dans toute l'antiquité, et ce caractère de férocité s'explique par les misères mêmes qui s'imposaient à l'existence de la primitive humanité. Cette tradition avait été si fortement enracinée dans l'esprit des hommes par une longue série de siècles douloureux, que nous la retrouvons dominante encore chez des peuples tels que les Grecs et les Romains, où les progrès de la civilisation, des arts et de la science avaient pourtant déjà singulièrement amélioré les conditions de la vie humaine.

C'est d'après elle que se sont formées et la philosophie du stoïcisme et la religion du christianisme. Le dieu des chrétiens est si directement calqué sur les anciennes divinités sauvages, que, pour racheter la faute d'Adam et d'Ève, il lui faut un crime mille fois plus effroyable. L'humanité, condamnée au supplice éternel parce que le premier couple a mangé une pomme, ne peut être rachetée que par la perpétration de ce qui doit être à ses yeux le plus affreux de tous les forfaits, un déicide (1).

(1) Il n'y a rien de plus curieux et de plus instructif à analyser que le mythe fondamental du christianisme. Le sacrifice, dans les religions antiques, n'est qu'un don en échange duquel le dieu accorde sa protection. Donnant donnant. L'homme se dépouille de ce qu'il a de plus précieux et achète ainsi la faveur divine. C'est ainsi qu'on sacrifiait des bœufs, des chevaux, des enfants. Plus était précieux l'objet sacrifié, plus le sacrifice était méritoire. On comprend quel devait être, dans cette donnée, le mérite d'un sacrifice où l'on immolerait un dieu. De là la puissance inépuisable du sacrifice de Jésus, fils de Iahvé. Aussi Iahvé, en considération de ce sacrifice. pardonne-t-il à l'humanité ses péchés. Mais, d'un autre côté, par une contradiction singulière, ce sacrifice si méritoire est le plus inexpiable de tous les crimes ; par conséquent, les Juifs qui l'ont

Aujourd'hui encore nous retrouvons le même préjugé dans l'esprit d'une foule de gens qui ne croient plus aux superstitions catholiques non plus qu'aux enseignements de Bouddha. Ils continuent à demeurer convaincus qu'ils ne peuvent rendre de plus grand service à leurs enfants que de les élever aussi durement que possible, sans plus de ménagement pour leur corps que pour leur âme.

C'est là une des erreurs les plus funestes qui se puissent imaginer, et dont les conséquences s'étendent fort loin. Ces conséquences sont, physiquement, de produire des générations malingres, rachitiques, incapables d'énergie ; moralement, d'établir entre les enfants et les parents un antagonisme persistant qui enlève à ceux-ci toute influence morale. A force d'abuser de leur autorité pour imposer aux enfants tout ce qui leur répugne, les parents finissent par se faire haïr, comme il est naturel que tout despotisme se fasse haïr. Dès lors l'enfant peut bien obéir par crainte du châtiment, mais il devient impossible de le convaincre, et lorsqu'il croit n'avoir plus à redouter de punition immédiate,

commis sont à jamais maudits. Et cependant ce sont eux qui, en réalité, ont sauvé le monde chrétien, qui répond à un si grand bienfait par une haine implacable.

Ce n'est pas tout. C'est Jésus qui, pour sauver le monde, a voulu s'offrir en sacrifice par pure bonté d'âme, et qui, par conséquent, a choisi les Juifs comme exécuteurs de sa volonté divine et salutaire. Donc il n'y a pas de crime commis, puisque les exécuteurs n'ont été que les instruments de ses desseins; par conséquent, les Juifs n'ont mérité aucun châtiment; au contraire, ils doivent être les premiers sauvés.

Enfin il faut bien remarquer qu'Adam et Ève ne pouvaient être coupables, puisqu'aux termes mêmes de la Bible ils n'ont eu la connaissance du bien et du mal qu'*après* avoir mangé la pomme.

Il y a là une série d'absurdités qui se contredisent et se détruisent. La seule chose qui reste, c'est que Dieu le père et Dieu le fils sont d'accord pour considérer le sacrifice sanglant comme chose agréable et méritoire. La souffrance et le meurtre sont les plus sûrs moyens de gagner leur bienveillance ; et c'est en renouvelant chaque jour le même crime que les hommes méritent le bonheur éternel.

il se hâte de faire ce qui lui a été défendu avec un empressement que double le plaisir de la désobéissance. Les parents ne manquent pas d'en conclure que les enfants qui se conduisent ainsi sont des polissons incorrigibles, tandis qu'en réalité ce sont le plus souvent des esprits indépendants qui obéissent simplement à une réaction naturelle contre des exagérations d'autorité. Les vrais, les seuls coupables dans ce cas, ce sont les parents.

Il faut pourtant bien qu'on se décide à comprendre que l'enfant, auquel notre autoritarisme n'impose que des devoirs, n'a en réalité que des droits, dont le principal est d'être heureux, et dans le présent et dans l'avenir. Les parents, eux, nous ne saurions trop le répéter, n'ont que des devoirs, et sont tenus de faire tout ce qui dépend d'eux pour épargner à leurs enfants toutes les souffrances immédiates, et pour les mettre en mesure de pouvoir éviter plus tard toutes celles qui les menaceront.

Pour qu'ils puissent un jour soutenir sans désavantage la lutte pour l'existence, la première condition, c'est qu'ils soient vigoureux et bien portants. La connaissance de l'hygiène et même des principes généraux de la physiologie est absolument indispensable à quiconque a la charge d'élever des enfants. Il faut savoir que la sotte coutume d'emmailloter les enfants, comme une momie dans ses bandelettes, est une pratique funeste qui n'a d'avantage que pour la nourrice, ainsi débarrassée du soin de veiller à ce que l'enfant en gigotant ne se découvre pas. C'est une hygiène préventive qui a, au point de vue physique, des résultats analogues à ceux qu'aurait, au point de vue moral, l'idée d'enfermer tous les hommes dans des prisons cellulaires pour les empêcher de commettre des crimes. Il faut que l'enfant ait toute liberté d'agiter ses membres ; c'est une gymnastique naturelle dont il ne peut être privé sans une foule d'inconvénients. A un âge où il a tant besoin de mouvement, cette privation, outre l'affaiblissement général qu'elle produit par l'immobilité, peut occasionner des irritations nerveuses des

plus préjudiciables à la santé future. Comment d'ailleurs peut-on espérer d'avoir des générations robustes avec des mères qui, pendant leur grossesse, se sanglent dans des corsets, et ensuite emprisonnent leurs enfants dans des langes étroitement serrés ? L'enfant à tout âge doit avoir des vêtements larges, commodes, souples et chauds. Le froid est essentiellement funeste au développement musculaire, presque autant qu'une nourriture insuffisante.

Sur cette question de la nourriture l'ignorance, dans la plupart des familles, est extrême ; et ce qui est plus étrange, c'est qu'elle n'est pas moindre dans les établissements publics, où l'alimentation est censée être dirigée par des hommes compétents, par des médecins. On n'a pas l'air de se douter que les enfants, chez qui les déperditions de calorique, de substance musculaire, nerveuse, etc., égalent au moins celles des adultes et qui, de plus, grandissent, ont besoin d'une nourriture très variée et très substantielle, plus même que les personnes qui ont acquis à peu près tout leur développement. Ici encore la question d'économie prime tout. Dans une foule de familles on économise sur la nourriture pour pouvoir dépenser d'un autre côté. Dans les lycées et les pensions d'enfants, la nourriture est absolument insuffisante pour la même raison, et l'on ne peut guère espérer que le public se rende compte de l'importance de cette question tant qu'on verra les gouvernements condamner les soldats, la force armée des nations, au supplice perpétuel et débilitant de la carotte et du bœuf bouilli. Cet exemple est désastreux et sert d'argument à tous les modernes spartiates, grands amateurs de routine et de brouet noir, pour les autres.

Il y a à peine dix ans que l'on a commencé chez nous à comprendre l'utilité de la gymnastique et des exercices corporels. Il a fallu pour cela le désastre de 1870 et l'exemple de l'Allemagne victorieuse. Et encore la vieille routine est-elle si forte que, malgré les prescriptions réglementaires, il y a des établissements d'instruction publique où la gymnas-

tique est à peine pratiquée, et partout, quand par une raison quelconque il faut sacrifier temporairement un exercice, c'est toujours l'exercice gymnastique qui a la préférence. Le développement corporel reste en somme à nos yeux chose tout à fait secondaire. Il y a quelques années, l'idée est venue cependant à un de nos ministres qu'il y aurait quelque chose à faire de ce côté. On a vu, on a dit que nos enfants dans les lycées étaient écrasés par les écritures inutiles, débilités par la surcharge des travaux sédentaires. La presse s'est émue. On a rappelé que dans certains établissements d'Angleterre la journée des enfants est divisée en trois parts : huit heures d'études intellectuelles ; huit heures de récréations, d'exercices physiques et de travaux manuels ; huit heures de sommeil. Des expériences comparatives avaient permis de constater que les enfants élevés d'après ce système n'étaient pas inférieurs en connaissances à ceux qu'on tenait à l'étude douze à quatorze heures, et qu'en revanche ils étaient beaucoup plus vigoureux. Il n'y avait donc qu'à appliquer en France ce régime.

En conséquence, on créa le Conseil supérieur de l'instruction publique ; on consulta les professeurs des diverses catégories d'études. Chacun s'empressa de profiter de la réforme proposée pour réclamer, en faveur des connaissances dont il était le représentant, un supplément de quelques heures par semaine. Le résultat de l'initiative ministérielle fut que les nouveaux règlements ajoutèrent à la charge des enfants déjà surchargés, et que les deux heures d'exercices physiques et de récréation qu'ils avaient par jour furent réduites à une heure et demie. C'est toujours de cette manière que se font chez nous les réformes. Il est vrai que si l'éducation universitaire a renoncé à toute prétention de produire des athlètes, elle ne réussit pas davantage à faire des savants. Ces études exagérées auxquelles on sacrifie le développement physique de nos enfants aboutissent, au point de vue intellectuel, à un résultat qui n'est pas plus brillant qu'au point de vue corporel. C'est un fait incontestable que depuis trente ans les

études, dans nos lycées, sont en décadence progressive. Il serait temps de songer à y porter remède.

Le vrai remède serait de venir résolument à la pratique des écoles anglaises dont nous avons parlé précédemment.

Ce système est éminemment favorable à la santé de l'enfant et ne nuit en rien aux études intellectuelles. Loin de là, l'enfant, n'étant pas surmené, travaille avec plus d'ardeur et de fruit. L'expérience a été faite dans des concours avec les élèves des écoles qui continuent à appliquer la vieille méthode. En admettant même que ces élèves n'aient pas le temps d'apprendre autant de choses — ce qui n'est pas démontré — ils y gagnent un avantage inappréciable, celui de ne pas se dégoûter du travail, ce qui arrive trop souvent pour les autres par suite de la fatigue et de la démoralisation que produit la nécessité d'un effort trop prolongé, incompatible avec les exigences du développement organique et cérébral de cet âge.

Un autre avantage, non moins important, de ce système est d'habituer les enfants à se servir de leurs mains. Ils apprennent à tourner, à menuiser, à forger, à jardiner, etc., ce qui plus tard les dispensera d'aller perdre au café et en dissipations de toutes sortes les loisirs que peuvent leur laisser leurs occupations quotidiennes. Une des plus grandes misères et une des causes les plus actives de démoralisation est de ne savoir pas s'occuper. La plupart des hommes, une fois sortis de leur bureau, de leur boutique, de leur atelier, ne savent plus que faire et s'ennuient chez eux. C'est cet ennui qui les pousse au dehors et leur fait prendre ces détestables habitudes qui suppriment la vie domestique et souvent ruinent la famille. La variété même de ces exercices, en multipliant les aptitudes manuelles, serait d'une grande utilité pour les enfants des ouvriers. L'ouvrier chez nous est incapable de faire autre chose que ce qu'il fait. Il est esclave de sa profession. Quand le travail auquel il est habitué vient à lui manquer, il est perdu. L'ouvrier américain échappe à ce danger. Lorsqu'il ne trouve plus d'occupation dans une

industrie, il en cherche dans une autre; il ne redoute pas un nouvel apprentissage, parce que ses aptitudes sont diverses. Cette seule raison suffirait pour faire adopter dans nos écoles le système que nous préconisons.

Le goût du travail intellectuel et physique qui résulte de cette variété d'aptitudes acquises sans fatigue est le plus précieux résultat de ce mode d'éducation. Nul ne réussit plus certainement à faire des enfants des êtres moraux, si la moralité consiste à être utile à soi et aux autres. Nul ne les préserve plus sûrement des conséquences désastreuses qu'engendre la paresse. Beaucoup de parents, parce qu'ils ont de la fortune, s'inquiètent peu de penser que leurs fils passeront leur vie à ne rien faire, et il faut bien dire que l'opinion publique a de singulières indulgences pour ces désœuvrés qui n'ont d'autre préoccupation que de manger le plus agréablement possible la fortune paternelle. On ne songe pas assez que cette oisiveté même est une source de misères morales, dont le contre-coup rejaillit nécessairement sur la société tout entière, et par la conséquence directe des vices qu'elle produit en ceux qui mènent cette existence anormale et par la conséquence indirecte de l'exemple funeste qu'elle donne aux autres.

Mais ce n'est pas tout. S'il est vrai que la morale ait pour principe et pour mesure la recherche de l'utilité publique, que faut-il penser de l'oisif, dont la vie a précisément pour effet nécessaire de diminuer cette utilité ? Il est juste que l'homme qui s'est enrichi par son travail puisse enfin se reposer. Celui-là a payé sa dette, car toute richesse légitime suppose un échange de services équivalents. Par conséquent, plus il est riche, plus il a contribué par son travail, soit physique, soit intellectuel, à augmenter la richesse sociale. Mais celui qui n'a rien fait, non seulement n'obéit pas à la loi morale, mais il se met en opposition directe avec elle. Il ne se contente pas de n'avoir rien ajouté au patrimoine commun de l'humanité, il travaille à le diminuer. Il détruit l'effet des services rendus par son père, il supprime son

œuvre, il anéantit le résultat de ses efforts. Aussi arrive-t-il que bien des gens qui ont consacré toute leur vie à des œuvres utiles ont en somme fait à la patrie plus de mal que de bien, par cela seul qu'ils ne se sont pas suffisamment appliqués à élever leurs enfants dans l'amour du travail et à leur faire comprendre la honte de l'oisiveté.

CHAPITRE IV.

L'ÉDUCATION DES ENFANTS. — ÉDUCATION INTELLECTUELLE.

S'il y a une chose qui doive surprendre, c'est que l'éducation intellectuelle telle que la donne la routine n'aboutisse pas plus souvent, pour ne pas dire toujours, à l'abrutissement et au dégoût de tout travail mental. Les méthodes qui sont généralement suivies sont exactement le contraire de celles que commande l'observation des réalités et la connaissance de l'évolution naturelle de l'esprit. C'est là surtout qu'on peut voir dans toute sa beauté ce mépris de la personne et du droit de l'enfant qui est chez nous la caractéristique de l'enseignement public et privé. Au lieu de cette constante attention que l'on devrait mettre à observer les tendances, les besoins et les transformations de ces tendres esprits, si faciles à fausser, il est de règle que le professeur les suppose dès l'abord semblables à lui-même et arrivés au même développement. Parce qu'il trouve dans la généralisation et dans l'abstraction des auxiliaires éminemment utiles pour résumer et condenser les faits et les observations qu'ont pu accumuler dans sa mémoire une longue expérience de la vie et des lectures multipliées, il impose ses généralisations et ses abstractions à ces intelligences à peine ouvertes, sans se douter que ses affirmations, ses règles et ses axiomes ne sont et ne peuvent être pour les enfants que des formules absolument vides et, par conséquent, absolument fastidieuses. Au lieu de s'appuyer sur la curiosité toujours éveillée des jeunes esprits, avides de faits nouveaux et insatiables d'explications, et de la guider intelligemment vers les connaissances qui peuvent leur être utiles, il les jette de prime saut au milieu des nomenclatures arides, des consi-

dérations générales, des règles abstraites, comme s'il prenait à tâche de les dégoûter d'apprendre et de leur persuader que la science n'a rien qui les puisse intéresser.

Le devoir du maître et du père est, tout au contraire, de respecter les tendances de ce jeune esprit, qu'il est parfaitement absurde de vouloir pousser de force dans des voies qui sont contraires à sa nature même. Les généralisations et les abstractions scientifiques sont des condensations d'idées qui ne sont à leur place qu'à la fin des études, mais qu'on ne peut mettre au commencement, sans se rendre coupable d'un véritable attentat contre l'autonomie intellectuelle de l'enfant.

Ce renversement des termes naturels a pour résultat de le dégoûter du travail et, par conséquent, d'influer d'une manière désastreuse sur toute sa carrière. C'est non seulement sa joie et son bonheur immédiats qui sont en jeu, mais son avenir tout entier. Aussi peut-on dire que cette substitution perpétuelle de l'esprit et des facultés du professeur à l'esprit et aux facultés de l'enfant est une erreur des plus funestes et une erreur qui est le plus souvent coupable, car elle est loin d'être toujours involontaire. Il n'est pas possible que, dans le nombre des hommes qui font profession d'instruire les enfants, il s'en trouve si peu qui se rendent compte de l'imbécillité et de l'immoralité des méthodes employées. Non, je suis convaincu que si la plupart suivent avec une docilité déplorable la routine qui leur a été appliquée à eux-mêmes, il s'en rencontre au moins quelques-uns qui entrevoient les inconvénients et l'inefficacité des méthodes qu'ils suivent. Ils les gardent cependant par habitude, par paresse, on pourait presque dire par nécessité. Ce n'est que grâce à la mécanisation de l'enseignement que les professeurs, écrasés de besogne, peuvent chez nous supporter la fatigue que leur impose la sordide parcimonie de l'État. Je sais bien que le résultat nécessaire de la routine est de faire de l'enseignement, pour celui qui le pratique, un métier singulièrement fastidieux; mais si le professeur voulait substituer à

cette routine inerte une initiative intelligente et éveillée, il serait bientôt à bout de forces.

Nous devons ajouter, pour expliquer cette mécanisation universelle et justifier les concessions que font à la routine ceux mêmes qui en comprennent le mieux les inconvénients, que chez nous toute innovation est considérée comme crime ou du moins comme folie. La routine imbécile trouve ses meilleurs appuis en ceux qui sont précisément chargés de diriger l'enseignement, car il est d'usage en France de choisir le plus souvent, pour surveiller et contrôler la manière dont il se fait, les professeurs qui se sont montrés le moins capables de remplir leur tâche. C'est avec cela qu'on fait les proviseurs et les censeurs. On comprend que ces incapables soient les gardiens inexorables de la routine. Tout professeur qui essaye d'introduire quelque méthode nouvelle, personnelle, capable de donner satisfaction aux aspirations des enfants, est impitoyablement traqué, persécuté. J'ai à cet égard une expérience personnelle qui me permet de parler de la chose en connaissance de cause.

J'ai connu très intimement un professeur qui avait entrepris d'intéresser ses élèves en les faisant participer activement au travail de la classe. Chacun à tour de rôle corrigeait les devoirs des autres; tous les quinze jours une classe était consacrée à l'exposition orale et à la discussion réciproque des lectures faites pendant la quinzaine. Les explications des auteurs grecs et latins, au lieu de se traîner sur un mot à mot écœurant, étaient préparées avec des traductions, ce qui permettait de passer rapidement en revue des ensembles au lieu des fragments hachés et insignifiants qu'on voit d'ordinaire dans les classes. Cette initiative sans cesse en action a réveillé bien des enfants de l'apathie engendrée par la méthode somnolente et déraisonnable de l'enseignement universitaire. Mais Dieu sait combien de remontrances, d'avertissements, de tracasseries de toutes sortes a valu à ce révolté son entêtement à ne pas se

ranger aux usages du milieu dans lequel il se trouvait (1) !

Il est pourtant bien clair qu'il y a une gradation logique dans les matières de l'enseignement et dans les méthodes applicables aux enfants et que cette gradation est déterminée par l'évolution naturelle de l'intelligence. Or cette gradation n'est pas un mystère, et rien n'est plus facile que de la déterminer, pour peu qu'on se donne la peine d'observer le travail mental de l'enfant, tel qu'il se fait spontanément.

Dès le berceau il apprend à parler, sans effort. Et pourtant quelle somme énorme de travail suppose la seule acquisition du vocabulaire ! Que d'observations, pour appliquer aux choses les mots qu'il entend ? Il suffit de suivre avec un peu d'attention la série des développements d'un enfant, pour voir qu'il ne saisit d'abord que les faits, que sa compréhension se borne pendant longtemps au concret, et qu'elle suit dans l'acquisition des connaissances précisément le même ordre que celui dans lequel celles-ci se sont constituées dans le monde.

Cet ordre est donc celui du développement spontané de l'humanité, par conséquent celui qui exige le moins d'effort, et qui, par la même raison, est le seul qui laisse à l'enfant la jouissance qu'il trouve dans la satisfaction de sa curiosité naturelle.

Car c'est là ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, l'enfant comme l'adulte, et plus que l'adulte trouve son plaisir dans l'activité physique et intellectuelle. L'immobilité lui est odieuse. Il lui faut sans cesse des sensations et des perceptions nouvelles. Il a un besoin insatiable de voir, de sentir, de connaître ; aussi est-il toujours en quête de quelque chose de nouveau, ce qui explique son infatigable mobilité de corps et d'esprit et ses questions indéfiniment renouvelées.

(1) Voir, dans la *Revue de l'instruction publique*, 3 novembre 1863, l'exposition de cette tentative individuelle et des conséquences qui en sont résultées pour le téméraire qui avait osé rompre en visière avec les errements universitaires. (Chez Hachette, 79, boulevard Saint-Germain.)

L'enseignement donné dans le sens même de ce courant naturel est pour l'enfant un plaisir sans fatigue, et l'on peut être sûr que, dans la plupart des cas, la répugnance que lui inspire trop souvent le travail intellectuel doit être imputée à la défectuosité des méthodes.

Est-ce à dire qu'il faille abandonner complètement l'enfant à lui-même et le mettre dans l'obligation de recommencer tout seul la série des efforts qu'a dû faire l'humanité pour venir de la sauvagerie primitive à la civilisation actuelle? Il est facile de comprendre que, malgré les facilités que l'enfant trouverait dans les prédispositions héréditaires, ce travail serait d'une extrême longueur et risquerait fort de s'arrêter à moitié chemin. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. L'instituteur doit sans doute suivre la voie marquée par l'évolution naturelle de la pensée, mais son devoir est de hâter la marche de l'enfant en l'aidant, surtout en le dirigeant, pour l'empêcher de s'égarer et de se porter au hasard. C'est à lui de choisir et, en quelque sorte, de doser les faits, pour fournir à l'enfant l'occasion de faire par lui-même les observations utiles au développement de son intelligence et à la formation de son expérience personnelle. C'est sur ce principe que s'appuie la méthode des leçons de choses, méthode excellente, si elle est intelligemment et partout appliquée.

Quand par ce travail longtemps poursuivi l'enfant a accumulé un nombre considérable de faits et d'observations, alors peut commencer l'étude des sciences, et alors seulement elle peut commencer d'une manière utile. Car, il ne faut pas l'oublier, la science, dans le sens propre du mot, n'est que l'organisation des connaissances. Si ces connaissances n'existent pas d'abord, que peut signifier une organisation qui repose sur le vide? C'est dans ces conditions que l'étude des sciences ne produit aucun fruit. Les formules scientifiques ne sont complètement intelligibles que pour les esprits parvenus à leur entier développement.

Cette méthode n'est pas un procédé aristocratique, qui ne

doive être appliqué qu'aux esprits d'élite. Il s'applique également à tous, puisqu'il est le procédé même de la nature; les esprits d'élite sont les seuls qui pourraient à la rigueur s'en passer, et nous voyons tous les jours, avec un étonnement toujours nouveau, un certain nombre d'enfants échapper à la stérilisation qui devrait être la conséquence logique de la routine presque universellement appliquée. Il faut qu'ils aient reçu de la nature un privilège bien spécial pour qu'il leur soit possible de se tirer de l'épreuve à laquelle on les condamne.

Nous devons ajouter — au nom de la morale, que nous concevons surtout sous la forme de la solidarité universelle — qu'il nous paraît impossible d'admettre dans l'éducation les divisions et catégories adoptées par une société trop insouciante et du droit naturel et de ses propres intérêts bien entendus. A notre avis, et en conséquence des principes que nous avons énoncés dans les premières parties de ce volume, tout enfant venant au monde a un droit égal au développement intellectuel, et la collectivité a un intérêt également manifeste à ne pas se priver du surcroît de lumière que peut et que doit certainement lui assurer la diffusion d'un enseignement distribué à toutes les intelligences.

Sans doute toutes ces intelligences ne sont ni égales ni semblables, et il serait absurde de s'entêter à les jeter toutes dans le même moule. Mais il est facile de donner satisfaction aux réclamations de la justice, sans tomber dans cet excès.

En appliquant à tous également pour commencer les procédés mêmes de la nature, tels que nous avons tâché de les exposer dans les pages précédentes, il sera facile de voir, au bout d'un petit nombre d'années, quelles sont les intelligences qui restent en arrière, quelles sont celles qui peuvent marcher en avant. Outre les inégalités individuelles qui portent sur le détail, sur le plus ou moins de développement de certaines qualités bonnes ou mauvaises, il y a

des niveaux de groupe qui s'appliquent à des catégories plus ou moins nombreuses, et qui indiquent des stades d'évolution dont il est possible de marquer les caractères généraux. Ce sont là des observations de fait qui ne peuvent échapper à des hommes intelligents qui s'occupent d'instruction. Il faudra donc établir sur la route de l'enseignement un certain nombre d'étapes auxquelles on arrêtera ceux des enfants qui ne paraîtront pas capables d'aller au delà.

Personne du moins n'aura le droit de se plaindre des inégalités qui résulteront de ces expériences, puisque tout le monde aura reçu les mêmes facilités pour acquérir les mêmes connaissances et se donner les moyens d'atteindre des buts également élevés. L'indispensable, c'est que tous, au cours de cette éducation intellectuelle, puissent aller jusqu'au bout de leur capacité et qu'ils acquièrent les connaissances nécessaires pour se procurer les moyens d'existence.

Voici à peu près dans quel ordre je conçois que devraient être distribuées les diverses parties de l'enseignement intellectuel. Dès que l'enfant sait parler, il faut s'appliquer à développer en lui l'esprit d'observation en appelant son attention sur les mots les plus usuels et les plus nécessaires, en mettant fréquemment sous ses yeux les objets qu'il importe le plus de lui faire connaître; en le guidant par des questions, en lui présentant le plus possible sous forme de jeux ces leçons de choses qui sont pour les jeunes intelligences le moyen d'instruction le plus efficace et le moins fatigant. La mémoire est alors très sensible; pour peu qu'on l'aide par le raisonnement, pour peu qu'on tienne en éveil la curiosité naturelle à cet âge, on peut introduire dans le cerveau de l'enfant un nombre infini d'impressions durables. C'est là le solide fondement de l'enseignement scientifique qui lui sera donné plus tard par la généralisation progressive des connaissances de détail qu'on lui aura fait acquérir. Le but sera certainement atteint si l'on a soin de toujours placer l'enseignement direct des faits avant celui des livres. Ces sciences, dont il faut donner au moins quelques notions à tous ceux

dont l'intelligence s'y prête, sont les sciences naturelles, la physique, la géologie, la chimie, la physiologie, la géographie, l'astronomie.

Les sciences abstraites doivent venir plus tard ; mais il est facile d'en faire de très bonne heure comprendre aux enfants les applications les plus ordinaires. Ce sont l'arithmétique, la géométrie, la mécanique, etc.

Mais, en même temps que ces rudiments d'enseignement scientifique, il faut donner aux enfants l'enseignement littéraire, qu'il est de mode aujourd'hui de dédaigner, et qui, à le bien considérer, est au moins aussi utile au développement de l'esprit que l'étude même des sciences.

Quand l'enfant sait bien lire et écrire — c'est-à-dire vers l'âge de huit ans, car il est souvent dangereux de le trop presser (1) — il faut lui faire apprendre l'orthographe par la lecture, comme il apprend sa langue en la parlant. Le rôle de l'instituteur se borne à attirer son attention sur les particularités qu'il pourrait négliger.

Vers l'âge de dix ans, son esprit est devenu capable d'une attention soutenue et sa mémoire est encore tenace. C'est le moment de lui faire apprendre les langues anciennes. Je sais

(1) On n'a jamais à craindre de mettre l'enfant trop tôt en présence des faits, car la méthode de l'enseignement par l'observation, étant la méthode naturelle, ne fatigue jamais. Ce qui fatigue, c'est notre méthode d'enseigner par généralisation et par abstraction, c'est le dégoût qui en résulte, c'est l'immobilité et la discipline outrée que nous imposons à l'enfant.

On a eu l'idée, il y a quelques années, d'établir aux environs de Paris des maisons d'éducation pour les jeunes enfants. C'était une excellente idée. La campagne vaut bien mieux aux enfants que la ville. Aussi les parents se sont-ils empressés d'y envoyer leurs enfants dès l'âge de cinq ans. Il a fallu parquer ces bébés, les soumettre au régime des longues études silencieuses ; on a profité de leur jeune âge pour hâter leur instruction, bien entendu d'après la méthode universitaire, pour leur faire prendre de l'avance en vue des carrières futures. Cette impatience des parents a pour résultat ordinaire de tuer le germe dans l'œuf. Les enfants à qui on a fait commencer trop tôt leurs études se font pour la plupart remarquer par leur inertie intellectuelle et par leur dégoût du travail.

bien que c'est là un enseignement suranné, et je n'ignore pas les nombreuses objections qui ont été élevées contre lui non seulement par tous les fruits secs de l'enseignement classique, mais encore par un certain nombre d'hommes intelligents, qui lui doivent ce qu'ils sont, mais qui ne s'en rendent pas compte et qui n'ont pas considéré la question sous son véritable jour.

Ils reconnaissent que l'enseignement des langues anciennes peut être un exercice utile pour la mémoire, mais ils doutent que ce bénéfice compense la perte de temps que demande cette étude.

Ils auraient, en effet, parfaitement raison, si cette étude n'avait pas d'autre effet que d'exercer la mémoire, mais c'est là une de ses moindres utilités.

La connaissance des langues anciennes est extrêmement utile pour la détermination du sens des nombreuses expressions qu'elles ont léguées à nos langues modernes; mais leur véritable, leur souveraine utilité se trouve dans le travail permanent de précision, de transposition, d'adaptation et de compensation qu'impose à l'enfant qui les traduit la comparaison qu'il est obligé de faire presque à son insu entre les termes correspondants des deux langues. Cette correspondance n'est presque jamais assez exacte pour qu'il n'y ait pas à chercher, à peser, à choisir. Les langues anciennes et surtout la langue latine (1) représentent en effet un état d'esprit très différent de celui que reproduisent nos langues modernes. L'esprit des Grecs et des Latins était surtout synthétique; leurs termes sont concrets; ils ont des significations diverses et parfois flottantes, qui ne se précisent que par le contexte et l'ensemble du développement.

(1) Ce n'est pas du tout que je considère les Latins comme supérieurs aux Grecs. Si je crois l'étude du latin plus utile que celle du grec pour le développement de l'enfant, c'est justement parce que le latin étant moins précis dans ses mots et dans ses phrases, l'enfant qui le traduit a besoin d'une réflexion plus éveillée et plus soutenue pour donner à sa traduction la clarté et la précision qu'exige la langue française.

C'est précisément pour cela que la traduction du grec et du latin en français est, comme gymnastique de l'esprit, infiniment plus efficace que l'étude de la plupart des langues étrangères contemporaines. On comprend sans peine que nul autre exercice ne donne à un égal degré la netteté des idées, la précision des termes. Mais il faut encore croire que ce travail a un effet particulier sur la constitution générale de l'intelligence et la pénétration de l'esprit, en dehors même de ce qui touche aux qualités esthétiques et littéraires.

On sait en effet que, au commencement de l'empire, Napoléon III, aidé de son ministre de l'instruction publique, avait conçu une grande idée, supérieure même à celle qui devait plus tard nous conduire au Mexique, celle de faire dater du coup d'État la civilisation française. Il s'agissait de régénérer l'esprit public à l'image du nouveau règne. Le but était de supprimer les idéologues, toujours enclins à l'opposition, et de produire une nouvelle génération d'hommes positifs, capables de comprendre et d'admirer les grandeurs de la dynastie napoléonienne. Le moyen proposé par le ministre Fortoul était simplement de restreindre l'étude « inutile » du grec et du latin, et de donner une plus grande place à l'enseignement des sciences, seules capables de former des hommes sérieux et vraiment dignes de la France nouvelle.

On avait jusqu'alors exigé des jeunes gens qui se préparaient à l'École polytechnique qu'ils finissent d'abord leurs études littéraires; puis ils entraient en mathématiques élémentaires, de là en mathématiques spéciales; et tous ceux qui avaient véritablement des aptitudes scientifiques arrivaient à coup sûr à l'École.

M. Fortoul et les fortes têtes de l'entourage impérial, encouragés d'ailleurs par l'impatience irréfléchie des parents, décidèrent que les enfants qui se destineraient aux carrières scientifiques commenceraient à recevoir un enseignement approprié dès la troisième, et qu'ils n'auraient plus que deux ou trois classes littéraires par semaine.

Ils avaient donc pour l'École polytechnique une prépara-

tion de cinq années au lieu de trois. Nous allions avoir des générations de Descartes et de Newton.

Le résultat ne se fit pas attendre. L'enseignement littéraire, sacrifié à celui des sciences, déclina rapidement, comme il était facile de le prévoir. Mais, ce qu'on n'avait pas prévu, celui des sciences déclina plus rapidement encore. Ces jeunes mathématiciens élevés en serre chaude, choyés et préparés avec amour pendant cinq années, arrivèrent à l'École sans savoir l'orthographe, mais, au grand étonnement des examinateurs, ils se trouvèrent incapables de résoudre les problèmes que résolvaient leurs prédécesseurs. Tous les efforts des réformateurs pour relever le niveau des examens échouèrent devant cet obstacle imprévu, et pour recevoir le même nombre d'élèves il fallut se résoudre chaque année à abaisser considérablement les moyennes. Ce fut un désastre, et l'on dut, au bout de trois ans, renoncer honteusement à cette bifurcation dont on s'était promis monts et merveilles.

On chercha mille explications diverses, pour se dispenser de donner la véritable, qui crevait les yeux et qui était dans la sottise qu'on avait faite en privant trop tôt les jeunes mathématiciens de la gymnastique grecque et latine.

C'est là une expérience décisive et qui a été faite sur une trop grande échelle pour qu'il soit possible de contester l'enseignement qui en est ressorti d'une façon aussi éclatante. Il est maintenant démontré d'une manière absolue que l'étude du grec et du latin est pour l'esprit une incomparable gymnastique. Il se peut qu'il y ait moyen de le remplacer utilement, je l'ignore ; mais ce qui est certain, c'est que ce moyen n'est pas encore trouvé.

Il faut donc faire continuer aux enfants l'étude des langues anciennes, mais en n'en prenant que ce qui est vraiment utile. C'est la traduction du grec et du latin en français qui exerce, développe et affine les esprits. Continuons donc à traduire (1), mais il faut résolument laisser de côté le thème

(1) L'étude des langues anciennes est encore utile d'une autre manière. Il y a dans les civilisations modernes une tendance à ne

et les curiosités grammaticales auxquelles s'appliquent les savants en *us*, mais qui ne seraient en somme pour les élèves que des casse-tête chinois. Il suffit qu'ils en connaissent les éléments essentiels et les parties nécessaires à l'intelligence des textes courants.

Grâce à l'étude des sciences naturelles et des langues, l'enfant devient bientôt capable de profiter de l'enseignement des sciences humaines, celles qu'on appelle *les sciences morales*, telles que l'histoire, la grammaire, l'économie sociale, la géographie politique, industrielle et commerciale, la psychologie, la logique, l'anthropologie, l'esthétique, la sociologie, la morale.

Ce sera l'étonnement des générations futures d'apprendre que chez des nations qui se croient civilisées les enfants aient pu achever leurs études sans même connaître le nom de la plupart des sciences dont le développement constitue la civilisation elle-même. Cette indifférence de ceux qui, de nos jours, président à la direction de l'éducation publique n'est-elle pas un effet bien étrange ? Et ce sont ces mêmes hommes qui crient le plus haut contre les entraînements de l'ignorance et les dangers dont elle menace le repos public. Ils tremblent sans cesse qu'il se trouve des majorités pour donner raison à des doctrines absurdes et funestes, et ils ne voient pas que les premiers coupables ce sont eux-mêmes, qui, par amour de la routine, refusent aux enfants la connaissance des choses qui seraient seules capables de leur faire comprendre la vanité des déclamations imbéciles, dont le moindre tort est de laisser croire que les institutions sociales peuvent être réformées en bloc et d'un simple coup de baguette.

Sans doute il ne faut pas songer à faire apprendre aux

considérer le langage écrit et parlé qu'au point de vue de l'utilité directe qui résulte de sa fonction d'intermédiaire de la pensée. Le côté esthétique serait volontiers laissé de côté. La traduction des auteurs grecs et latins, très préoccupés des qualités littéraires, peut enrayer cette décadence.

enfants, même dans les lycées, autre chose que les parties les plus élémentaires des sciences; mais l'important, c'est qu'ils apprennent qu'elles existent, qu'ils sachent quelles en sont les matières, et qu'ils ne s'imaginent pas, comme il arrive presque toujours en sortant des écoles, que l'économie politique, par exemple, et la sociologie sont d'indéchiffrables grimoires, qui exigent, pour être abordés, des aptitudes et une préparation exceptionnelles. L'éducation intellectuelle n'a pas pour but de faire tout apprendre aux enfants, mais elle doit ne leur laisser ignorer l'existence d'aucune des sciences créées par l'esprit humain; le devoir strict de l'éducation est d'ouvrir aux jeunes intelligences toutes les voies dans lesquelles elles pourront un jour s'engager, en leur expliquant les points de départ et en leur marquant les principales stations.

Si l'éducation doit être, comme nous le croyons, une préparation à la vie complète, il faut ne laisser dans l'ombre aucun de ses aspects; l'éducateur manque à sa mission s'il ne fournit pas à l'enfant le moyen de cultiver toutes ses facultés.

Par la même raison il importe de ne pas négliger la culture des sens éducables, tels que l'ouïe et la vue, et par conséquent des facultés esthétiques dont ils sont les instruments, et qui sont étrangement négligées par l'enseignement universitaire. Le dessin, la peinture, le modelage, la musique ne sont pour nos éducateurs officiels que des arts d'agrément, purement accessoires, pour ne pas dire simplement inutiles. Ce dédain des arts est, on peut le dire, presque général chez les hommes qui sont chargés de l'éducation nationale. Ils ne font, du reste, que partager à cet égard le préjugé de la grande majorité des pères de famille. Ce sentiment paraît bien étrange, quand on songe que, par une contradiction singulière, ces mêmes hommes qui dédaignent l'art, ont pour les artistes une admiration qui touche à l'idolâtrie (1). Le contraire se comprendrait mieux et serait infiniment plus raisonnable.

(1) Ce dédain de l'art dans l'éducation publique influe d'une ma-

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'expliquer combien l'art nous paraît tenir de près au développement intellectuel. Nous n'y reviendrons pas ici, nous nous contenterons d'émettre le vœu que ce côté de l'art finisse par être compris de nos prétendus hommes d'État, mais nous avouerons que nous formulons ce vœu sans grand espoir de le voir jamais exaucé. Les Français les plus intelligents, y compris les artistes, n'aiment l'art que pour le plaisir des yeux ; les autres y trouvent surtout une jouissance de vanité. Ce n'est pas avec de pareilles dispositions qu'on peut songer à le faire entrer comme partie intégrante dans l'éducation. Nous attendrons pour cela l'exemple de l'Angleterre et de l'Allemagne, ce qui ne nous empêchera pas de nous croire et de nous dire la nation artiste par excellence.

Le but de l'éducation intellectuelle est de faire aimer aux enfants l'exercice cérébral, c'est-à-dire de leur inspirer l'amour de l'étude, de la réflexion, de l'observation. On n'obtiendra ce résultat qu'en proportionnant les études à l'accroissement de leur puissance cérébrale, et surtout en ne les astreignant, pour commencer, qu'à des efforts dont ils puissent constater et vérifier les résultats. Les *leçons de choses* sont excellentes à ce point de vue. L'enfant est naturellement curieux. Il demande volontiers l'explication de tout ce qu'il voit. C'est une tendance qu'il faut savoir mettre à profit, mais il est essentiel de ne lui transmettre que des idées justes des choses et de leurs rapports. Il vaut mieux ne donner aucune explication que de la donner fausse, comme on le fait trop souvent pour se délivrer de leurs obsessions, quand l'explication vraie est au-dessus de leur portée ou quand on

nière désastreuse sur la valeur morale des artistes. C'est précisément parce que l'art n'est pas cultivé dans les lycées que les enfants qui se sentent des aptitudes artistiques ne font presque jamais d'études classiques et que la plupart arrivent dans la vie sans connaître même l'orthographe. Il est vrai que ceux-là ignorent également tout le reste et qu'il résulte pour eux de cette ignorance une infériorité morale qui tranche singulièrement avec la situation sociale qu'on leur accorde.

ne sait que répondre à leurs questions. L'ignorance est préférable à l'erreur. Sans compter que si l'enfant s'aperçoit plus tard qu'on l'a trompé, il perd la confiance, sans laquelle il n'y a plus d'éducation possible.

Quand un enfant a acquis un certain nombre de notions de faits, et qu'il est en état de les combiner pour en faire des idées, il est très utile de l'habituer à les développer, c'est-à-dire à les associer, en donnant les raisons de leurs rapports, en marquant leurs similitudes et leurs différences, de manière à les bien préciser. C'est cette précision seule qui peut les graver d'une façon durable dans la mémoire et permettre d'établir des raisonnements complets et justes. La plupart des sophismes, des paralogismes et autres erreurs de raisonnement proviennent de l'impuissance de définir les idées, d'en déterminer les limites réelles. De là des confusions, des divagations qui rendent impossibles tout enchaînement logique, toute discussion sérieuse. L'homme qui n'a pas acquis l'habitude de tracer nettement les contours de chaque idée mêle les choses les plus inconciliables. C'est pour cela qu'il y a tant de gens qui, selon l'expression vulgaire, ne peuvent discuter sans battre la campagne, et auxquels il est impossible de rien démontrer. Dans ces conditions, on aura beau apprendre toutes les règles du syllogisme, elle ne peuvent servir à rien, puisque l'erreur porte sur les idées elles-mêmes, comme il arrive presque toujours pour les gens qui raisonnent mal. Aussi les recettes d'Aristote et de ses disciples, les scolastiques, n'ont-elles jamais guéri personne. Au contraire, le vrai moyen de pousser jusqu'au bout l'art de raisonner de travers, sans jamais s'en apercevoir, c'est d'appliquer à des idées fausses le mécanisme parfait de la logique. C'est ainsi qu'on arrive avec la plus imperturbable confiance aux absurdités les plus complètes. C'est un défaut qu'on peut remarquer même chez d'habiles mathématiciens quand ils appliquent le raisonnement mathématique à des idées qui ne le comportent pas et qu'ils n'ont pas d'abord nettement définies.

Les fortes têtes qui avaient inventé la réforme pratique de la bifurcation nous ont rendu bien involontairement un signalé service. Ils ont démontré par une preuve irrécusable qu'à côté et au-dessus des connaissances spéciales il y a un développement général de l'intelligence que peut seul procurer l'enseignement littéraire. C'est ce développement qu'il faut avant tout chercher dans l'éducation, et c'est seulement quand il s'est produit qu'il peut être utile aux jeunes gens de se spécialiser.

C'est d'ailleurs une erreur grave de s'imaginer que les aptitudes particulières de l'enfant doivent nécessairement se manifester dès le commencement. En l'enfermant trop tôt dans une spécialité, on l'expose à manquer sa véritable vocation et à traîner obscurément dans l'inutilité une existence qui aurait pu être féconde et glorieuse. Le devoir des parents est donc de donner toujours à leurs enfants une instruction aussi complète qu'il leur est possible. Qui peut savoir ce que leur réserve l'avenir? Pourquoi les condamner, faute de connaissances, ou à manquer les occasions que la vie peut leur offrir, ou à reprendre péniblement plus tard, quand il faudrait être en état d'agir, des études qui appartiennent à l'âge où l'on se prépare à l'action?

On ne saurait du reste trop répéter que rien n'importe plus à la morale que le développement de l'intelligence (1). L'ignorant est toujours exposé à des erreurs en ce qui touche à la conduite, comme pour le reste; l'inintelligent est tout particulièrement livré à l'influence des mobiles égoïstes, par cela seul qu'il raisonne mal et qu'il est privé des mobiles supérieurs qui, chez l'homme instruit, balancent et le plus

(1) Socrate et Platon vont jusqu'à identifier la vertu et la science. Cette vue est très élevée et très juste. Il est clair que la vertu est le bien suprême et que la seule raison qui en éloigne les hommes est leur infériorité intellectuelle, qui leur fait préférer des biens apparents et infiniment moins désirables. Il est absolument vrai que le progrès moral résulte essentiellement du développement des plus hautes facultés, lequel a pour effet naturel l'accroissement du bonheur individuel et collectif.

souvent annihilent la poussée des désirs mauvais. Chaque science peut être considérée comme un arsenal où l'expérience progressive de l'humanité accumule les armes qui doivent lui servir à combattre les suggestions funestes de l'égoïsme individuel, car il n'y a pas de science qui n'ait pour but et pour résultat la production d'utilités de plus en plus générales et leur substitution, comme motif et comme moyen d'action, à ceux de l'ignorance primitive. La science, en fait, se constitue par l'accumulation des expériences dont la succession produit le progrès, et ce progrès se manifeste de plus en plus dans le sens de la solidarité universelle. On peut donc dire que par ce côté la science se confond avec la morale.

Ainsi, pour prendre un exemple, s'il y a au monde un droit évident, parce qu'il est évidemment conforme à l'utilité générale, c'est celui qu'a chaque individu de ne pas payer vingt francs pour un objet qu'il peut se procurer à moitié prix. Un marchand qui aurait la prétention de forcer les habitants de son quartier à s'approvisionner chez lui des objets nécessaires à la vie serait justement considéré comme un fou dangereux, surtout si à cette prétention s'ajoutait celle de leur vendre ces objets le double de leur valeur; car ce serait alors un vol. Si, de plus, il s'arrogeait le droit de frapper d'une amende ou même de l'emprisonnement ceux de ses concurrents qui auraient l'audace de ne pas vouloir subir sa loi et qui introduiraient, dans le quartier qu'il se serait réservé, des marchandises aussi bonnes ou meilleures que les siennes, pour les vendre à un prix inférieur, tout le monde certainement protesterait contre cet ennemi du droit commun, et les tribunaux ne manqueraient pas de réprimer sévèrement cet empiétement de l'intérêt égoïste sur l'intérêt général.

Eh bien, maintenant, reportons-nous à la longue discussion à laquelle se sont livrés, il y a quelques années, nos législateurs à propos des tarifs douaniers. Qu'avons-nous vu? Des manufacturiers, des chefs d'industries de toutes sortes,

la plupart millionnaires, n'ont pas craint de venir demander qu'une loi leur assurât le monopole des objets les plus indispensables à l'existence ; qu'elle leur conférât le privilège de les vendre au prix qui leur conviendrait, et de forcer le public à les leur acheter en supprimant toute concurrence. Et cette prétention exorbitante, la Chambre des députés et le Sénat l'ont ratifiée en votant l'élévation des tarifs. Quiconque tentera d'introduire en France des produits étrangers sans payer la prime d'assurance qu'ils se sont fait allouer contre le danger de concurrence sera traité comme contrebandier et, comme tel, condamné à l'amende et à la prison. C'est le comble de la tyrannie et de la démence ; il est difficile de concevoir une violation plus flagrante du droit. Et cependant les gens qui ont réclamé pour eux-mêmes l'autorisation de prélever à leur profit cet impôt sur les besoins de leurs concitoyens se considèrent certainement comme d'honnêtes gens. Les législateurs qui ont voté cette loi monstrueuse ne se sont pas davantage doutés de l'énormité de l'injustice qu'ils commettaient. Pourquoi ? d'abord parce que ni aux uns ni aux autres on n'a enseigné l'économie politique quand ils étaient au collège, en second lieu parce que ni les uns ni les autres n'ont voulu depuis se donner la peine de l'étudier.

Et voyez la conséquence. Non seulement tous les Français se trouvent désormais condamnés à payer plus cher les objets qu'ils pourraient se procurer à meilleur marché, non seulement les voilà contraints, chaque fois qu'ils achèteront un morceau de fer, un vêtement de laine ou de coton, à payer un impôt aux industriels investis de ce monopole, mais par un effet que ceux-ci n'ont pas prévu, la loi qu'ils ont fait voter à leur profit, se retournera un jour contre eux.

En effet pourquoi ont-ils fait voter cette loi ? pour s'épargner la dépense d'un outillage perfectionné, qui leur serait nécessaire pour soutenir la concurrence étrangère. Ils aiment mieux garder leurs vieilles machines et persister dans des errements surannés. Leurs produits seront moins parfaits. Que leur importe, si l'on est forcé de les leur acheter

quand même? Oui, mais en même temps que l'élévation de leurs prix restreindra la consommation nationale au grand préjudice de la nation et d'eux-mêmes, l'imperfection de leur outillage et, par suite, de leurs produits les mettra dans l'impossibilité de lutter contre la concurrence sur les marchés étrangers et les leur fera perdre successivement. Et quand viendra le jour, nécessairement peu éloigné — car il est impossible qu'une loi aussi absurde et aussi funeste ne soulève pas bientôt contre elle le sentiment public — où les tarifs seront abaissés, en attendant que le libre-échange soit plus ou moins progressivement établi, ils se trouveront ruinés, et l'industrie nationale aura à subir une crise désastreuse.

Demandera-t-on encore à quoi sert la science et quelle est son influence sur la morale? Si nos législateurs avaient étudié l'économie politique, ils auraient compris qu'en leur demandant l'élévation des tarifs douaniers on leur demandait de fouler aux pieds le droit le plus manifeste; ils auraient vu qu'on les poussait à déclarer la guerre aux intérêts les plus évidents du pays, et ils auraient protesté avec indignation contre l'impudeur de ces égoïsmes qui osaient leur faire l'insulte de croire que les législateurs de la France, les mandataires de la nation, pouvaient s'associer à de pareils calculs. Il y a même tout à parier que, s'ils avaient su avoir affaire à des hommes éclairés, les monopoleurs n'auraient jamais eu l'audace d'apporter à la tribune d'aussi scandaleuses prétentions.

Je sais bien que, à les en croire, ils ne font que défendre le travail national et l'intérêt des ouvriers. Il y a là en effet une apparence qui peut tromper les gens qui n'ont pas réfléchi sur ces questions. Mais, sans entrer dans une longue discussion, n'est-il pas évident que ce n'est pas en fermant tous les marchés étrangers à l'industrie française qu'ils peuvent sauvegarder les intérêts des ouvriers qui en vivent? Non; chacun d'eux ne voit que l'intérêt apparent, sans vouvouloir comprendre que cette passion du bénéfice immédiat

a précisément pour effet nécessaire d'assurer la ruine de l'avenir. C'est grâce à cette passion inintelligente qu'ils écrasent l'ouvrier, auquel ils laissent à peine de quoi vivre, et qu'ils imposent au public l'obligation de payer cher des marchandises le plus souvent défectueuses. C'est précisément par là que cette question d'économie politique est avant tout une question de morale. Développez l'intelligence de l'enfant dans le sens de ses intérêts véritables, et toutes ces hontes de l'industrie moderne disparaîtront.

CHAPITRE V.

L'ÉDUCATION DES ENFANTS. — ÉDUCATION MORALE.

L'éducation morale des enfants est une partie essentielle de la morale pratique. Nous ne saurions trop y insister, surtout si l'on songe combien elle est négligée. Elle est absolument laissée au hasard, et si les enfants s'élèvent à peu près, ils le doivent à cette éducation indirecte qui résulte forcément des milieux et qui en reproduit à peu près le caractère moral (1).

Ce qu'il y a de sûr, c'est que jamais, dans l'éducation des enfants, il n'est question du devoir qui s'imposera plus tard à eux d'élever une famille, comme si la fonction de père et de mère était considérée chez nous comme chose rare et exceptionnelle.

Il résulte de cette négligence que les jeunes gens en se mariant n'ont aucune idée de la manière la plus convenable d'élever les enfants qui leur naîtront, et que quand ils sont nés ils leur appliquent simplement les procédés qu'on a em-

(1) Une des raisons de cette négligence, c'est l'observation souvent faite du peu de résultats immédiats obtenus par l'éducation morale. Il est certain que l'effet en est très peu apparent, quand l'enfant apporte en naissant des instincts mauvais, à moins qu'il ne soit en même temps très intelligent. Quand ces instincts sont bons, on attribue à eux seuls la part même qui revient de droit à l'éducation, et qu'il est en effet difficile de discerner. Mais il est très vrai en réalité que la prépondérance du sens moral est surtout un fait d'hérédité, le résultat d'une sorte d'accumulation atavique. Mais cela même est une raison suffisante pour qu'il faille s'appliquer à perfectionner l'éducation morale des enfants, quand même cette éducation ne devrait porter ses fruits complets que dans la suite des générations. Chaque notion morale déposée dans le cerveau d'un enfant constitue un germe d'habitude qui peut se développer tôt ou tard.

ployés à leur propre égard, même quand ils sont intimement persuadés que ces procédés sont mauvais.

Or ces procédés la plupart du temps ne reposent sur aucun principe, sur aucun système réfléchi et raisonné. Parmi les parents, les uns gâtent leurs enfants, d'autres les rudoient, parce que le sentiment paternel est très développé chez les premiers et qu'il l'est moins chez les seconds. Mais, pour les uns comme pour les autres, tout est affaire, non de raison, mais de sentiment; ils trouvent tout naturel de s'abandonnner à l'impulsion du moment. Ceux qui ont l'humeur vive et mobile ou les nerfs malades et facilement irritables sont tantôt trop tendres, tantôt trop sévères, et les enfants ne savent que devenir au milieu de ces alternatives contradictoires. Dans une foule de familles, surtout dans les campagnes, l'éducation de l'enfant se compose surtout de bourrades et de calottes, parce que les parents sont et trop peu habitués à se contenir pour modérer leurs colères et trop ignorants pour comprendre les inconvénients de ces brutalités.

Et cependant ces inconvénients sont nombreux.

Le principal est que le châtiment corporel se proportionne toujours moins à la faute commise qu'à la force de celui qui l'administre et à son humeur du moment. Par là même, il a toujours plus ou moins l'air d'une vengeance personnelle, qui voit le mal dans la désobéissance plutôt que dans l'inconvenance ou le danger de l'acte lui-même.

La conséquence est que ce châtiment produit chez l'enfant beaucoup moins de repentir que de colère. C'est une réaction nécessaire dans tous les cas où la punition prend un caractère personnel. On a beau lui répéter que l'on n'a en vue que son bien. Le caractère de l'enfant est naturellement ainsi fait, qu'il s'inquiète peu d'un bien futur et d'ailleurs pour lui fort problématique, tandis qu'il sent très vivement la souffrance présente.

Le châtiment, dans de pareilles conditions, fait nécessairement plus de mal que de bien. Il démoralise celui qui en est

l'objet par cela même qu'il l'irrite contre celui qui le punit, au lieu de lui inspirer le repentir de son acte. Si le fait se reproduit un certain nombre de fois, cette irritation en se répétant se transforme plus ou moins en haine. Le correcteur finit par n'être plus, pour le corrigé, qu'un être plus fort qui abuse de cette supériorité physique pour faire souffrir un plus faible que lui. Une fois que ce sentiment a pris possession du cœur d'un enfant, il est clair qu'on ne peut plus rien obtenir de lui que par la terreur, et la haine qu'il éprouve s'accroît naturellement de tous les mauvais traitements dont on use à son égard.

Aussi s'empresse-t-il de se soustraire à cette tyrannie, dès qu'il en trouve l'occasion, et les excès auxquels il se livre ne sont le plus souvent qu'une réaction contre le despotisme dont il a si longtemps souffert. Par la même raison il s'inquiète peu de plaire ou de déplaire à ses parents, et l'on ne manque pas de l'accuser d'ingratitude, parce qu'il ne prend pas la peine de dissimuler les sentiments que lui inspirent les abus d'autorité ou le stupide système d'éducation dont il a été la victime.

Il n'y a qu'une manière raisonnable d'élever les enfants, une seule qui permette de leur donner les plus sévères leçons sans compromettre chez les parents l'autorité morale, et l'affection chez les enfants, c'est de rendre le châtiment aussi impersonnel que possible, en laissant agir les conséquences naturelles et nécessaires de l'acte lui-même. Il est certain que les enfants, non plus que les hommes, ne recherchent pas la souffrance et que jamais ils ne feraient ce qui doit leur faire mal s'ils voyaient bien nettement cette conséquence. L'efficacité des peines provient bien moins de leur sévérité que de la certitude de ne pouvoir y échapper. Nos législateurs n'envisagent pas assez cette considération. C'est à l'insuffisance de la police qu'il faut surtout s'en prendre de la multiplicité des crimes. Par la même raison qu'il ne vient à l'esprit de personne de descendre de chez soi par la fenêtre, à moins qu'on ne tienne à se rompre le cou, tout le

monde éviterait soigneusement de se livrer à la boisson, si les conséquences de l'alcoolisme étaient aussi immédiates et aussi sûres que celles d'un coup de fusil.

C'est ce principe qui doit faire le fond de l'éducation morale des enfants. Lorsqu'un marmot dans un chemin raboteux s'entête, malgré les avertissements, à ne pas vouloir regarder à ses pieds, il est sûr de tomber toutes les fois qu'il heurtera une pierre. S'il veut absolument approcher son doigt de la flamme de la bougie, lorsqu'on lui a dit de n'en rien faire, il se brûlera à coup sûr, et la brûlure recommencera chaque fois qu'il refera le même mouvement. Alors il comprendra immédiatement deux choses très importantes : la première, que les avertissements de sa mère avaient pour but de le préserver d'une douleur, ce qui augmentera son affection pour elle; la seconde, que la mère avait raison de prévoir qu'en touchant à la flamme il se brûlerait; ce qui l'incline à avoir confiance une autre fois dans les avertissements qu'elle pourra lui donner.

De cette manière l'enfant acquiert une expérience personnelle et précieuse qu'aucune punition ne pourrait remplacer; et ce châtiment direct, qu'on peut considérer comme une véritable leçon de choses, a, outre l'avantage d'instruire l'enfant, celui d'accroître l'influence des conseils maternels.

On conçoit qu'il n'est pas absolument défendu aux parents l'aider quelque peu à la production des conséquences; mais il est essentiel que l'enfant ne puisse soupçonner cette complicité, qui, découverte, gâterait tout. Le danger à cet égard est même si grand que le plus prudent est encore de s'abstenir de toute intervention personnelle. Une fois que l'enfant aurait des raisons de croire que le châtiment ne résulterait pas uniquement du fait lui-même, il perdrait son effet moral pour reprendre quelque chose de ce caractère de vengeance, dont l'effet est essentiellement démoralisateur.

Cette méthode du châtiment par la conséquence directe du fait ne peut pas évidemment être appliquée dans tous les cas. Si vous voyez un enfant de trois ans s'obstiner à monter

sur une fenêtre, fût-ce d'un premier étage, il est clair que vous ne pourrez pas vous contenter de l'avertir qu'il pourrait bien, en tombant, se rompre les os. Il faudra donc, dans ce cas et dans tous les cas semblables, le forcer à obéir. Mais ce n'est pas là ce qui pourra rendre impossible l'application ordinaire de la méthode que nous préconisons. Les cas de la nature de celui que nous venons de supposer sont rares, et si l'on a soin d'appliquer la méthode dans toutes les circonstances où elle trouve sa place, l'effet produit sera trop puissant et trop bien enraciné dans l'esprit de l'enfant pour que quelques exceptions le puissent détruire.

Cette méthode, du reste, n'a pas seulement des avantages incontestables pour les enfants, qu'elle habitue au respect, à la confiance et à l'affection, elle en a de presque aussi sérieux pour les parents, qu'elle accoutume à se défier de leur premier mouvement et à refouler les emportements trop ordinaires. C'est un exercice raisonné de patience et de douceur réfléchie qui finit bien vite par devenir une habitude, et dont les avantages pour tout le monde se manifestent par des résultats si indiscutables qu'une fois qu'on a commencé on ne peut plus songer à revenir aux anciens errements. Un de ces résultats et des plus sensibles, c'est une satisfaction de conscience qui fait un des plus agréables contrastes avec l'état mental que produit l'habitude des emportements et des impatiences à l'égard des enfants. En effet, il est impossible qu'on ne sente pas que, dans les procédés ordinaires de l'éducation irréfléchie, il y a en réalité un perpétuel et odieux abus de force et d'autorité qu'on rougirait de se permettre à l'égard des étrangers, et qui constitue par là même une injustice et une immoralité. Ce sentiment pénible ne suffit pas la plupart du temps à faire changer de procédé, parce qu'on ne sait par quoi remplacer ceux qui sont en usage. Cette ignorance est éminemment regrettable, et elle a des conséquences vraiment déplorables pour le bonheur et la moralité des familles. Espérons que dans un prochain avenir on comprendra que la fonction

d'instituteur ou plutôt d'éducateur, qui est la fonction propre et naturelle du père et de la mère, est en même temps la plus noble et la plus élevée de toutes, et qu'il est absurde autant que criminel de laisser au hasard un enseignement dont dépend la moralité des générations et, par conséquent, l'avenir de la patrie.

L'éducation morale, c'est-à-dire celle qui se rapporte surtout au développement des sentiments, appartient d'abord au père et à la mère. Nuls autres ne peuvent plus efficacement inculquer aux enfants ces habitudes d'affection qui humanisent l'égoïsme primitif, et sans lesquelles l'homme serait comme un sauvage transporté parmi les civilisés. C'est en effet surtout par l'habitude et par l'exemple de l'amour dont il se sent entouré que le sauvage, qui persiste au fond de l'enfant, traverse rapidement toutes les phases de l'évolution que l'humanité a mis tant de siècles à parcourir et qui l'a portée de la prédominance absolue des besoins nutritifs et, par conséquent, de l'égoïsme le plus brutal à cet épanouissement des sentiments moraux qui résultent de la création des besoins affectifs. Un enfant maltraité ou qui assiste à des scènes de violence entre ses parents se trouve par là même arrêté ou, du moins, retardé dans son développement moral. Il lui est bien difficile d'aimer ceux qui ne l'aiment pas, non plus que de respecter ceux qui ne se respectent pas eux-mêmes. L'éducation indirecte de l'exemple est toujours la plus puissante sur l'enfant, tant qu'il est trop jeune pour être accessible à l'influence directe de l'éducation par le raisonnement.

Il ne faudrait pourtant pas croire qu'il soit nécessaire d'attendre bien longtemps avant de s'adresser à son intelligence. L'enfant, quand il a été bien préparé par l'habitude et l'exemple, saisit de bonne heure les raisonnements simples ; même quand il ne comprend pas complètement, il trouve, dans le soin qu'on prend de lui expliquer les raisons les recommandations qu'on lui fait, quelque chose qui flatte son amour-propre et qui désarme ses résistances.

Ce qu'il importe surtout d'éviter, c'est de le punir sans s'être bien assuré qu'il a mérité d'être puni. L'injustice le révolte et l'aigrit. Il n'y a pas de plus sûr moyen de le rendre indocile et de détruire en lui les meilleurs germes naturels. L'abus des châtiments, qui est une autre forme de l'injustice, n'a pas des effets moins funestes. La terreur permanente qui en résulte a pour résultat naturel la haine, la défiance, la dissimulation, le mensonge, l'abaissement du caractère, tous les sentiments mauvais. L'excès de la sévérité déprave plus certainement et plus profondément que l'excès même de l'indulgence. L'un et l'autre développent l'égoïsme, l'un par la préoccupation constante des souffrances redoutées, l'autre par l'habitude d'imposer tous ses caprices et de ne tenir aucun compte des convenances d'autrui. Cependant, à moins d'une grande différence dans les prédispositions originelles, un enfant gâté vaut presque toujours mieux qu'un enfant maltraité. Au premier il reste dans la plupart des cas un certain amour pour ses parents et un sentiment de fierté personnelle dont l'exagération peut être plus tard combattue par la raison, tandis que chez le second il y à craindre que le germe des sentiments affectifs soit complètement atrophié et que le grand ressort de la personnalité soit brisé.

Un autre inconvénient grave de la sévérité exagérée, c'est de produire quelquefois chez l'enfant une sorte de tristesse chronique, qui plus tard le rend incapable de joie. Qui n'a connu de ces gens sévères et rechignés qui ne savent pas rire et qu'incommode le rire des autres, qui font par conséquent autour d'eux le silence, la tristesse et l'ennui? Ces gens désagréables méritent presque toujours plus de pitié que de haine. Ce sont le plus souvent des malheureux chez qui une éducation imbécile de brutalité et de rigueur a atrophié la faculté du rire et qui, sans avoir commis aucun crime, se trouvent condamnés pour toute leur vie à être aussi insupportables à eux-mêmes qu'aux autres.

Sans doute les châtiments peuvent être nécessaires. Il y a des natures mauvaises ou inintelligentes qui abusent de

toutes les facilités pour mal faire, et qu'on ne peut guère retenir que par la crainte des conséquences immédiates et certaines de leurs actes. Mais, même dans ce cas, il y faut des ménagements. Le châtiment ne peut être efficace pour l'amélioration de l'enfant qu'à la condition qu'il y puisse voir un effet presque nécessaire et comme une revanche logique de la justice, jamais un désir brutal de vengeance personnelle pour le mal subi.

Mais si l'on doit punir les fautes commises, il est encore plus utile de récompenser tout effort de bien faire, car si le châtiment peut dépraver, la récompense n'a jamais que de bons effets. Le domaine moral de l'enfant est plus borné que celui de l'homme, mais dans la sphère étroite des sentiments où il est enfermé, et quel que soit le degré de l'évolution auquel il est parvenu, l'enfant comme l'homme fuit la douleur et recherche le plaisir. Il importe donc de profiter de la double prise qu'il nous donne sur lui pour lui créer un double intérêt à bien faire. L'éducation qui procède uniquement par punitions, comme il est trop ordinaire, n'accomplit qu'une partie, et la moins importante de sa tâche. Elle est presque purement négative. Il est bon de décourager les défauts, il est meilleur d'encourager les vertus. C'est par là, à condition toutefois d'y mettre la régularité nécessaire et d'éviter les intermittences qui font trop souvent de l'éducation d'une affaire de pur caprice, subordonnée à la bonne et à la mauvaise humeur des parents, qu'on habituera les enfants à établir une sorte de lien nécessaire entre les idées de devoir et le récompense, de vertu et de bonheur, ce qui est l'essence même de la morale. Je sais bien que cette conception de devoir et de vertu sera d'abord quelque peu égoïste. Mais il faut approprier la morale à la faiblesse intellectuelle des enfants, si l'on veut qu'ils y puissent atteindre. Il serait absurde de leur imposer des notions dont l'élévation et l'étendue dépassent de beaucoup leur intelligence. Il suffit que le rapport soit établi entre les idées de vertu et d'utilité. Plus tard, à mesure que leur âme et leur sphère d'action

s'agrandiront, ces notions un peu étroites, parce qu'elles sont à leur mesure présente, s'élargiront par l'effet même de leur progrès intellectuel et des intérêts nouveaux qu'ils trouveront dans la société. Qui empêche d'ailleurs de leur montrer, par des faits à leur portée, qu'en somme les honnêtes gens sont plus heureux que les autres, et que si l'on peut citer des exemples fameux de l'injustice des hommes, l'indignation même que soulève le souvenir de ces injustices démontre clairement qu'elles tiennent uniquement à l'imperfection de nos sociétés ? Ce n'est guère qu'entre dix et quinze ans qu'on peut demander aux enfants de comprendre quelque chose aux grandes idées de solidarité sociale et d'utilité universelle, en les leur faisant aborder par leurs côtés pratiques, en leur posant même de petits problèmes, empruntés à la vie quotidienne, et dont la solution n'exige pas des connaissances et un effort de réflexion au-dessus de leur portée. Cet enseignement, qui pourrait leur être donné dans des conversations familières, vaudrait bien sans doute celui du catéchisme et serait plus facilement compris que les mystères de la Création *ex nihilo*, de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Immaculée-Conception, de la présence réelle de Jésus dans l'hostie et de la conciliation de la grâce avec le libre arbitre.

Jusqu'à ce que l'enfant soit en état de comprendre les conseils et les raisonnements de ses parents, ceux-ci sont bien obligés, dans un certain nombre de cas, d'user d'autorité et d'exiger l'obéissance. Mais il faut prendre garde d'en abuser. L'obéissance passive, c'est-à-dire forcée et inintelligente, est toujours mauvaise ou, du moins, dangereuse. Aussi n'y faut-il recourir que dans les cas extrêmes ; mais cela ne peut jamais constituer un système d'éducation, si ce n'est dans le cas où l'on a le malheur d'avoir affaire à des enfants arrêtés à un degré inférieur de l'évolution et complètement inintelligents. L'obéissance tenait lieu de tout dans le régime d'éducation où l'autoritarisme paternel se donnait libre carrière. Un pareil système demandait peu

d'effort intellectuel et moral de la part des parents, ou, pour mieux dire, il était aussi démoralisant pour les parents que pour les enfants. Aujourd'hui il est devenu plus difficile d'élever des enfants, et c'est sans doute pour cela que si peu de gens y réussissent.

CHAPITRE VI.

LA MORALE POLITIQUE.

Droits et devoirs réciproques des citoyens et de l'État.

Homo homini lupus, a dit Hobbes. Si le mot n'est plus complètement vrai de l'homme civilisé et vivant en société, il l'est absolument de l'homme sauvage vivant à l'état isolé, comme il a dû l'être à l'origine pendant une longue suite de siècles. Il nous est difficile de nous faire une idée exacte de ce que pouvaient être dans les premières périodes des temps préhistoriques les relations des animaux moitié singes, moitié hommes, qui devaient un jour constituer l'humanité contemporaine. Mais le spectacle des mœurs des tribus sauvages de la Tasmanie, de l'Australie et des races qui occupent avec celles-là les échelons inférieurs de l'évolution humaine nous permet de faire des conjectures très probablement fondées.

A défaut même d'exemples, le raisonnement nous conduit nécessairement aux mêmes conclusions. Il est indiscutable que l'homme des âges primitifs, n'ayant d'autres armes que des bâtons et des pierres pour se défendre des monstres redoutables contre lesquels il avait à soutenir la lutte pour l'existence, a dû pendant longtemps traîner une vie fort misérable, exposé à la fois à tous les périls de la faim et aux attaques des grands carnassiers. Il est impossible qu'une pareille existence ne stimule pas les égoïsmes individuels jusqu'à la férocité, et il faudrait une foi bien étrange dans la puissance de l'instinct de sociabilité, qui du reste n'existait encore qu'à l'état latent, pour supposer que l'homme eût alors le moindre respect pour la proie conquise par son semblable. Ventre affamé n'a pas d'oreilles, dit un proverbe qui devait être encore plus vrai alors qu'aujourd'hui.

La guerre contre les animaux et la guerre contre leurs semblables étaient à peu près l'unique occupation de nos misérables ancêtres jusqu'au jour où, soit par un éclair d'intelligence ou plus probablement par le fait seul de la création de la famille, une sorte de fédération se trouva établie entre un certain nombre de ces animaux à face humaine, qui ne devaient guère se croire encore destinés à l'empire du monde.

Dès lors la situation morale se trouva modifiée et des sentiments nouveaux commencèrent à se montrer. La contrariété des appétits égoïstes de l'individu fut compensée et tenue en bride par la concordance des intérêts communs du groupe. On continua bien à combattre les autres groupes pour s'emparer de leur gibier, mais en même temps chacun dans le même groupe dut respecter dans une certaine mesure la part de son voisin, sous peine de retomber dans l'isolement primitif. La liberté de la condition primitive — liberté d'ailleurs singulièrement restreinte par les dangers qui la menaçaient de toutes parts — dut faire place à certaines conventions tacites, sans lesquelles l'union était impossible. Chacun, pour pouvoir compter sur le secours de son groupe, dut être toujours prêt à combattre pour lui. Mais du moment qu'il y avait groupe, il se produisit une hiérarchie nécessaire pour conduire, diriger et concentrer l'effort commun. Il fallut s'habituer à obéir à une autorité plus ou moins définie, qui appartint naturellement au plus fort, au plus brave ou au plus intelligent. Cette autorité ne resta pas confinée aux choses de la guerre. A mesure que les groupes devinrent plus considérables, il fallut des dispositions, des lois de plus en plus précises pour protéger les intérêts et la vie de chacun contre les violences et les égoïsmes des autres. La société une fois formée engendra naturellement les institutions et les organismes sociaux les plus indispensables pour la protection de tous contre les dangers du dehors et ceux du dedans.

Mais les hommes sont ainsi faits, qu'ils se façonnent tou-

jours aux milieux qui les enserrent pendant un temps plus ou moins long. Une fois qu'ils eurent l'habitude de vivre en société, et qu'ils arrivèrent à mieux comprendre les avantages de cette manière de vivre, l'instinct de sociabilité se développa en eux par l'expérience des avantages du groupement et par la crainte de retomber dans l'isolement. Ils se prirent d'une affection particulière pour cette association à laquelle ils devaient leur sécurité, pour le territoire qui leur donnait le gibier ou les fruits dont ils vivaient. Le patriotisme, l'amour des citoyens les uns pour les autres, un sentiment parfois très développé de la solidarité produisit la cité, après la horde et la tribu, et par une évolution logique et naturelle de l'esprit humain, la civilisation avec tous ses arts et ses conceptions de plus en plus parfaites de la vie sortit progressivement du développement de la cité.

C'est donc un calcul d'intérêt plus ou moins conscient qui a produit les premiers groupes humains. L'instinct de sociabilité qui en est résulté plus tard a engendré les vertus sociales, mais ce qui a fondé définitivement et maintenu les sociétés, c'est le besoin de protection. Comme l'idée d'association suppose nécessairement l'idée de réciprocité, la formule de la morale politique est que tout membre de la collectivité a droit à être protégé par la puissance collective contre tout danger du dehors et du dedans ; et que par la même raison chacun doit mettre sa force au service des autres dans les mêmes conditions. Là est le germe d'où est sorti tout le reste.

Tant que la violence est restée seule dominante, les hommes ont été uniquement préoccupés des dangers qui pouvaient venir de ce côté. Ç'a été la civilisation militaire. Pourvu que la collectivité fût puissante contre les ennemis extérieurs, on ne demanda rien de plus. Le groupe demeura organisé comme une armée, avec un chef tout-puissant, qui naturellement abusa de sa puissance contre ceux qui la lui accordaient. Ailleurs, là où les attaques du dehors étaient moins à craindre, le pouvoir suprême fut exercé par les

représentants de la divinité. Les abus étaient à peu près égaux des deux côtés, avec cette différence cependant que la domination des prêtres, moins brutale en apparence, enveloppait plus expressément les âmes avec les corps. Mais l'évolution intellectuelle n'était pas arrivée au point de rendre bien sensible la servitude morale. Tous les groupes, également soumis, subissaient le joug sans murmure, ne se doutant pas que l'homme pût avoir une autre ambition que d'obéir à un maître puissant.

Les choses changèrent quand l'esprit d'examen commença à s'éveiller, et que l'on en vint à se demander d'où ces maîtres tenaient leur titre. On s'aperçut que les groupes formés pour assurer aux associés la sécurité et le bonheur manquaient le plus souvent à leur but, par la faute des souverains, dont l'égoïsme exigeait pour lui seul tous les bénéfices de l'association. On se dit que le besoin de protection n'exigeait pas qu'un seul homme ou une caste disposât souverainement de la vie, des biens, de la liberté de tous. Une fois entamé par l'esprit d'analyse, le despotisme fut bientôt percé à jour. On comprit que le but du groupement social, qui est essentiellement la protection réciproque, peut être tout aussi bien et mieux rempli sans exiger que chacun fasse le sacrifice complet de sa personnalité ; et de progrès en progrès on en est arrivé à cette conclusion que l'état social, loin d'être incompatible avec le développement des individualités, est au contraire la condition la plus favorable à leur expansion. C'est l'isolement qui, en livrant l'homme à tous les dangers et à toutes les causes d'infériorité, est une cause permanente de faiblesse et de dépendance. L'homme isolé non seulement est privé de cette réciprocité d'éducation intellectuelle et morale qui résulte de l'association humaine, mais il se trouve, rien que pour échapper à la faim et à la mort, obligé de tendre toutes les puissances de son être vers un but unique, l'entretien de son corps. Le jour où il entre dans l'association, il met véritablement le pied dans la voie qui le mènera à son développement complet, il prend possession de la vie

morale, et les sacrifices que demandent à sa liberté les nécessités de la sécurité générale ne sont rien auprès de ceux que lui imposait l'isolement.

Quand cette vérité commence à être entrevue, la question qui se pose est de déterminer exactement l'organisme le plus propre à garantir la sécurité nationale en même temps qu'à faciliter à tous les citoyens le développement et l'exercice des facultés qui doivent leur assurer le bonheur. Or ce bonheur est impossible sans la réunion de deux conditions : les jouissances physiques et les jouissances intellectuelles et morales.

Pour garantir la sécurité nationale, il faut que tous les hommes soient en état de combattre. Le service militaire doit donc être obligatoire pour tous. Il n'est pas admissible qu'une partie seulement de la nation combatte pour l'autre : car alors ou cette partie constitue une élite qui, ayant seule la force, ne tarde pas à en abuser, ou elle se compose de mercenaires pour qui la guerre est simplement un moyen de gagner de l'argent et qui finit un jour ou l'autre par être un simple instrument dans la main d'un ambitieux.

Mais le service militaire ne doit retenir les citoyens sous les drapeaux que pendant l'espace de temps strictement nécessaire pour en faire des soldats capables de défendre la patrie (1). Par cela même que la guerre est antisociale, elle

(1) Il n'est jamais nécessaire et il est toujours dangereux, dans une république, de trop prolonger le service militaire. On trouve toujours des ambitieux prêts à abuser des habitudes prétoriennes qui s'imposent à toute armée qui reste longtemps sous les drapeaux. D'ailleurs, à quoi bon? En 1870, toute l'armée régulière a disparu dans les désastres de Sedan et de Metz. La France n'a plus eu pour la défendre que des citoyens qui n'avaient jamais porté les armes. Ces simples pékins n'en ont pas moins battu les vieux soldats de l'armée allemande, si fortement organisée et armée, en plusieurs rencontres. Et ces faits se sont reproduits sur la Loire — bataille de Coulmiers — dans l'Est — bataille de Villersexel — dans le Nord — combat de Querrieux, bataille de Bapaume. — Les républicains, en continuant la lutte après Sedan, n'ont pas seulement sauvé l'honneur de la France, ils ont appris aux Allemands que nos mobiles pouvaient battre leurs soldats, et cette constatation

exige de ceux qui la font longtemps des habitudes de violence, de discipline, d'obéissance passive, qui sont inconciliables avec l'indépendance d'esprit et le respect du droit qui doit animer les citoyens. Ce sont les soldats de la première république qui, pour avoir été trop longtemps tenus sous les drapeaux, sont devenus les prétoriens du premier empire. Pour éviter un pareil danger il faut que le soldat garde l'esprit civique. Une fois son devoir accompli, il doit rentrer dans la vie civile avec tous les sentiments d'un citoyen qui aime et désire la paix, mais qui est bien décidé à faire tout son devoir si l'ennemi menace la patrie.

Quand il est sorti des rangs de l'armée, le citoyen n'a plus qu'à prendre conseil de la morale politique, c'est-à-dire de l'intérêt général, dans la mesure où il est capable de le comprendre. C'est surtout là qu'on saisit nettement le rapport intime de la moralité avec le développement intellectuel. Ne voyons-nous pas, autour de nous, sous la république, une foule de gens qui usent du droit de suffrage qu'elle leur a donné pour voter en faveur des pires ennemis et de la république et du suffrage universel? Les uns le font de propos délibéré, parce qu'ils ne peuvent se résigner à une forme de gouvernement qui met en pratique le dogme de l'égalité des citoyens; mais combien y en a-t-il qui ne se doutent même pas de la contradiction dont ils se rendent coupables contre leur propre intérêt (1)? Pour comprendre le danger qu'il y

n'a sans doute pas été sans influence sur l'attitude de l'Allemagne à l'égard de la France depuis la guerre.

(1) Il est bien étrange que des ouvriers et des paysans puissent être monarchistes. Ils ne comprennent pas que le premier soin d'une monarchie serait de leur enlever — dans la mesure du possible — la seule arme qu'ils aient pour se défendre contre les oppressions et pour imposer à la société les réformes dont ils ont besoin, le droit de suffrage. Cette inintelligence des conditions politiques et sociales est un legs de la monarchie, qui a intérêt à diminuer et à obscurcir chez les sujets le sentiment de leurs droits. La république, au contraire, en remettant aux mains de tous le pouvoir souverain, force tous les citoyens à se préoccuper des

a à laisser subsister des institutions monarchiques dans un régime républicain, et surtout pour se rendre compte des oppositions intimes qui existent entre l'esprit d'une démocratie et celui d'une royauté, pour sentir les incompatibilités secrètes qui les séparent, il faut une connaissance des choses politiques, ou du moins une puissance de réflexion qui malheureusement manque à un trop grand nombre d'électeurs et même d'élus. C'est bien à cette infirmité d'esprit que nous devons la persistance de cette macédoine de préjugés, de superstitions, d'institutions surannées qui annulent ou corrompent les quelques essais de réformes qu'on a tentées depuis 1875.

Et cependant quoi de plus simple, si l'on se rendait compte que le premier droit d'un peuple est de ne pas être gêné dans son évolution vers la liberté, l'égalité, la fraternité, la solidarité, et que rien ne peut être plus profitable à une nation que le concours assuré de tous les efforts, de toutes les intelligences pour réaliser l'intérêt général ?

S'il y a un fait manifeste, évident à crever tous les yeux, c'est qu'une république établie dans les conditions où est la nôtre est fatalement condamnée aux excès et aux violences, si l'on ne se hâte dès le commencement d'accomplir résolument toutes les réformes imposées par le principe suprême de la morale, la solidarité. Les sujets d'un gouvernement absolu peuvent patienter pendant des siècles, parce qu'ils savent bien qu'ils n'ont pas grand'chose à attendre de leurs maîtres. Et en effet pas n'est besoin de longue réflexion pour comprendre que l'intérêt du pouvoir absolu est de maintenir les peuples dans l'ignorance de leurs droits et dans la conviction que les rois et les empereurs sont de nature supérieure au reste des mortels ; qu'ils ont été investis par Dieu même de la toute-puissance ; que par conséquent, loin d'avoir le droit d'exiger que les chefs d'État se préoccupent du bien-

questions d'intérêt général; elle les arrache peu à peu aux mesquineries de l'égoïsme individuel. C'est par là que la république est de beaucoup le plus moral de tous les gouvernements.

être des sujets, ceux-ci ne sauraient jamais témoigner assez de reconnaissance du mal qu'on ne leur fait pas.

Malgré cela, ils n'en finissent pas moins un jour ou l'autre par concevoir des doutes sur cette mission surnaturelle de leurs despotes, et la révolution remet plus ou moins pour un temps les choses à leur place.

Comment donc peut-on maintenir à la tête d'un gouvernement républicain des hommes assez peu intelligents, assez ennemis d'eux-mêmes pour ne pas comprendre que, si les révolutions sont inévitables dans les monarchies, elles sont nécessairement prochaines dans une république infidèle à sa mission? Le titre même de républicains qu'ils portent, l'exercice régulier et périodique du droit de vote, la lecture quotidienne des journaux dont la fonction est de contrôler journellement les actes et les discours des mandataires du suffrage universel, les réunions publiques où chacun a le droit d'interroger et d'accuser les députés, tout dans une république habitue les citoyens à se considérer comme les véritables maîtres, comme les seuls directeurs de la politique. L'instruction même qu'on leur donne ne peut avoir d'autre résultat que d'aviver en eux le sentiment de leur droits et de les rendre plus exigeants à l'égard de ceux qui n'ont pas craint d'assumer la responsabilité gouvernementale. Plus les hommes sont intelligents et instruits, plus est développé en eux le sens de la justice et de la solidarité sociale, moins ils comprennent qu'on puisse hésiter à remettre enfin les choses dans l'ordre que depuis le commencement du monde ont toujours bouleversé les passions, les ambitions, les convoitises des forts et des puissants; moins ils s'expliquent qu'il soit juste de faire encore attendre les malheureux qui depuis tant de siècles attendent l'avènement du droit réparateur, le règne de l'égalité sociale.

Sans doute il y a certains droits acquis qui exigent quelque respect; il est indéniable qu'il y aurait, sinon injustice, du moins exagération à vouloir du jour au lendemain appliquer le droit strict à certains intérêts qui, pour n'être pas

en conformité absolue avec l'équité, ont pu de bonne foi se croire légitimés par la garantie des institutions et des lois.

Ainsi tout en réclamant, au nom du droit absolu de la conscience, la suppression immédiate des privilèges qui résultent pour l'Église de la protection de l'État, nous admettons qu'elle alloue une pension alimentaire et viagère aux prêtres qui ont dépassé un certain âge et une pension temporaire à ceux qui sont encore assez jeunes pour trouver un emploi qui les fasse vivre.

Mais nous nous demandons en vertu de quelle étrange conception du droit on maintient une foule d'institutions et de lois qui n'ont manifestement d'autre but et d'autre effet que de sacrifier les faibles aux forts, d'aggraver sans cesse la misère des uns au profit de la cupidité des autres (1).

Ces réformes, que commande l'égalité des droits, seul fondement solide de l'harmonie des intérêts, ces réformes

(1) Le système fiscal français est si injustement oppressif pour le pauvre, si méticuleux, si multiple, si tracassier, se mêlant aux plus petits détails des affaires comme aux plus grandes transactions, écrasant surtout les plus petits, qu'il nous explique complètement la turbulence des ouvriers français et leurs fréquentes insurrections. Pourquoi l'ouvrier serait-il content? Pourquoi, en vérité? Il est taxé à mort, et la même cause explique la lente augmentation de la population française. Avec ces taxes monstrueuses, les droits protecteurs, les octrois, Dieu sait comment les gens peuvent essayer de vivre et d'épargner.

Voici un exemple : un fermier, qui mourut en 1839, laissa à quatre enfants mineurs une propriété d'une valeur de 900 francs, mais qui fut vendue 725 francs. Sur cette somme, les officiers ministériels et les droits absorbèrent 643 fr. 78, laissant aux quatre héritiers une somme de 81 fr. 22. N'est-ce pas monstrueux? Si la propriété atteint la somme de 10 000 francs, les taxes et les dépenses ne dépassent pas 2 1/4 pour 100. C'est un des vices les plus abominables du système français que plus la propriété est petite, plus est grande la moyenne pour 100 du prix de l'adjudication. Ainsi, dans le cas de 787 propriétés, valant 500 francs et moins, les dépenses se sont élevées à 117 fr. 13 de la valeur totale, tandis que pour 3 352 ventes de propriétés de 10 000 francs et au-dessus, dont la valeur totale s'élevait à 119 149 886 francs, les frais n'ont pas dépassé 2 fr. 22 pour 100.

qu'on refuse de faire pendant qu'on le pourrait facilement, légalement, elles se feront quand même, quand la patience sera à bout, quand on sera las d'attendre justice, quand les passions seront allumées et surexcitées par l'excès des souffrances, par la haine des abus et des privilèges; mais alors elles se feront violemment, peut-être cruellement, par les mains de gens emportés, au nom d'une logique brutale qui ira droit au but, sans tenir compte des convenances qu'il eût été auparavant si facile de ménager. Et alors on ne manquera pas d'accuser les entraînements sauvages de la multitude, tandis qu'il faudrait surtout accuser l'égoïsme imbécile des prétendus conservateurs. Le but suprême, unique d'une politique républicaine, le seul conforme à la morale, devrait être la recherche exclusive des intérêts, non d'une caste, mais de la généralité des citoyens.

Toutes choses, par conséquent, devraient être disposées de manière que le concours de tous fût aussi complet que possible et que la liberté d'action de chacun ne pût être entravée que dans les cas où elle s'exerce contre l'intérêt public. Le gouvernement, dans les sociétés monarchiques, se considère comme ayant charge d'âmes; en conséquence, il se croit le droit et même le devoir de se substituer en tout à la nation elle-même, jusque dans le domaine des croyances et des idées. Dans une monarchie, la fonction du roi ou de l'empereur est de penser et d'agir pour tout le monde, ainsi que le peut faire un bon père de famille pour ses enfants en bas âge.

Mais dans les sociétés démocratiques la fonction directrice doit appartenir à l'ensemble des citoyens, comme l'exprime le mot même de *démocratie*. Un gouvernement fort dans une démocratie constitue une contradiction dans les termes. Il est vrai qu'une démocratie où tout l'organisme n'est pas disposé de manière à faciliter le jeu de la souveraineté nationale n'est qu'une démocratie pour rire. Or c'est précisément la situation où se trouve encore la France quatorze années après la proclamation de la république. Les hommes qui

depuis la chute de l'empire ont gouverné la France, ministres et députés, n'ont trouvé rien de mieux que de maintenir dans la mesure du possible toutes les institutions gouvernementales qui l'ont acculée au désastre de 1870. Cette horrible guerre n'a pas suffi pour leur ouvrir les yeux. Après avoir vu où peut mener un pays l'ignorance de ses propres affaires, ils ont continué à défendre et à fortifier cette funeste centralisation qui, en laissant la direction de toutes choses aux mains de quelques hommes, en désintéresse le reste de la nation. Par une incroyable inintelligence de la situation ou plutôt par une criminelle ambition qui ne veut rien abandonner du pouvoir souverain, ils ont conservé à la tête de la république le même mécanisme administratif qui a perdu l'empire. Sous le nom de *présidence* ils ont rétabli une royauté honteuse, mais non moins dangereuse que l'autre, du moment qu'on laissait subsister autour d'elle toutes les traditions, toutes les institutions des monarchies. Ils se sont jésuitiquement autorisés de l'exemple des États-Unis d'Amérique, et cet argument a suffi à la masse des badauds qui ne songent pas que la situation de la France et celle de l'Amérique sont absolument différentes. Outre que les États-Unis n'ont aucune tradition, aucun parti monarchiques, ils se composent d'une collectivité d'États souverains, qu'aucune intrigue, qu'aucune puissance ne sauraient entraîner à abdiquer entre les mains d'un homme. Leur constitution met au-dessus même des lois les droits primordiaux de l'homme et du citoyen ; les communes sont indépendantes du gouvernement pour tout ce qui touche à leurs intérêts particuliers. La décentralisation administrative et même politique dans une certaine mesure rend impossible toute surprise.

Tout cela manque à la France, et c'est précisément ce que lui refusent avec obstination ceux qui la gouvernent, comme s'ils voulaient se réserver le moyen de mettre un jour la main sur elle, dans le cas où l'occasion le permettrait. Et en effet tant que l'initiative individuelle ne sera pas libre, tant que la pensée pourra être poursuivie, tant que le droit

d'association et de réunion ne sera pas reconnu par une loi, tant que les communes et les départements n'auront pas leur organisme particulier et indépendant, l'avenir de la république ne sera pas assuré.

Je sais bien que quelques hommes font grand bruit de l'unité politique de la France, et qu'ils ont l'air de croire que la décentralisation administrative pourrait la mettre en péril. Ils affectent de s'imaginer que, du jour où les diverses parties du pays ne seraient plus tenues ensemble par la force, elles s'empresseraient de se séparer, de se désagréger, et que la France s'en irait en morceaux. N'est-ce pas là une crainte étrange et injurieuse?

Comment peuvent-ils croire que l'union nationale soit si peu solide qu'il suffise de ne plus tenir le tout comme dans un étau pour qu'il s'évapore? Mais alors cette union nationale est donc un mensonge! Alors nous ne sommes plus une nation! et le patriotisme tant vanté des Français n'est qu'un leurre!

A dire franchement ma pensée, je considère sincèrement cette crainte comme une injure non méritée et je m'étonne que des hommes qui aiment leur patrie puissent avoir de leurs concitoyens une idée aussi étrange.

CHAPITRE VII.

Droits et devoirs réciproques des citoyens et de l'État. L'État. — La commune. — Le département.

Qu'est-ce que l'État ? C'est l'ensemble des pouvoirs politiques et administratifs qui sont préposés au gouvernement d'une nation. Ces pouvoirs peuvent être plus ou moins dépendants ou indépendants de la nation elle-même, car, il faut bien l'avouer, il y a encore aujourd'hui des peuples qui se croient civilisés et qui ne sont pas arrivés à comprendre tout ce qu'il y a d'étrange, d'absurde et d'ignominieux pour des hommes — *homo sapiens* — dans le seul fait d'admettre qu'un homme comme eux — souvent moins intelligent, moins instruit et moins moral qu'eux — ait le droit de faire prévaloir sa volonté sur celle de plusieurs millions de ses semblables. Ces peuples sont ceux où règne la monarchie absolue. C'est le despotisme, du mot grec *despotès,* maître.

Chez ces peuples la règle des rapports des hommes et de l'État est parfaitement simple. Les sujets — *subjecti*, soumis — n'ont qu'à obéir. Ils n'ont que des devoirs et pas de droits. Ce sont des troupeaux auxquels la loi ne laisse d'autre ressource pour conquérir leur dignité d'hommes et de citoyens que la révolte et la force. Chez d'autres, on a imaginé une combinaison qui sauvegarde quelque peu la dignité humaine. Pour échapper à l'ignominie de l'obéissance passive, ils ont imposé à leur maître une sorte de contrat, qu'on appelle *constitution,* par laquelle le pouvoir est partagé en des proportions variables entre le roi et la nation. C'est ce qu'on désigne sous le nom de *gouvernements constitutionnels.* C'est un compromis entre la monarchie absolue et la république, entre le despotisme et la liberté ! Le peuple nomme des représentants qui discutent les projets de lois présentés

par le gouvernement et qui votent les impôts. En cas de dissentiment entre les représentants de la nation et le roi, celui-ci a le droit de dissoudre le parlement et de soumettre la question en litige à la décision de la nation elle-même, en l'appelant à de nouvelles élections. Dans quelques pays, comme en Angleterre et en Belgique, la monarchie n'est plus qu'une sorte de fiction légale, et le pouvoir royal est réduit à sa plus simple expression ; dans d'autres, comme en Allemagne, il reste prédominant et, grâce à certains artifices de procédure, la souveraineté du peuple est plus apparente que réelle. Mais dans les uns comme dans les autres, on peut prévoir que le peuple ne tardera pas à comprendre que la complication des rouages est toujours ou inutile ou funeste, et ce compromis constitutionnel disparaîtra pour faire place au seul gouvernement du pays par le pays : la république.

Dans ces sortes de gouvernements, dont le caractère propre est l'instabilité de l'équilibre entre les privilèges de la royauté et le droit naturel du peuple, le devoir des citoyens intelligents est de travailler, par tous les moyens que leur laisse la constitution, à établir un état de choses plus rationnel et plus conforme à l'intérêt général, en restituant à la nation l'intégrité de ses droits.

La troisième forme de gouvernement, la seule dont nous ayons à nous occuper ici, puisque c'est celle que la France a enfin adoptée, c'est la forme républicaine. Le caractère propre de cette forme de gouvernement, c'est de supprimer tout ce qui peut gêner l'exercice direct du droit de souveraineté qui appartient au peuple, c'est-à-dire à l'ensemble de tous les citoyens.

C'est assez dire que nous sommes encore loin d'avoir réalisé l'idéal du gouvernement républicain. Nous avons trop longtemps été soumis à la monarchie pour qu'il nous ait été possible d'en dépouiller tout d'un coup toutes les habitudes et toutes les traditions. Mais il est facile de prévoir que le progrès naturel de la morale sociale, tel qu'il s'est manifesté

jusqu'à ce jour dans toute l'histoire du passé, tend logiquement à établir des séparations nécessaires entre les éléments disparates, dont la confusion embarrasse notre marche en avant. Peu à peu, par le fait seul de l'expérience acquise et de la tendance fatale de l'humanité vers la satisfaction de ses besoins progressifs, la république créera nécessairement le milieu le plus favorable à son développement, comme l'ont fait toutes les autres formes de gouvernement, jusqu'au jour où ce développement même mettra ou aura mis en évidence l'incompatibilité de leurs aspirations avec celles de l'humanité et la contradiction de leurs intérêts avec ceux des sociétés modernes. Le gouvernement républicain n'a pas à craindre ce danger, puisqu'il est par essence gouvernement de progrès et qu'il se confond avec la société même qui lui transmet périodiquement le mot d'ordre et le renouvelle dès qu'il s'en écarte.

Ce caractère progressif du gouvernement républicain impose aux citoyens des devoirs d'une nature toute particulière et, spécialement, celui d'aider à ce progrès dans la mesure de leurs forces. Mais, pour aider au progrès, il faut savoir en quoi il consiste, et c'est là une étude dont l'obligation stricte s'impose à quiconque veut user honnêtement de son droit d'électeur. Il est trop évident que, dans un État républicain, c'est le vote des citoyens qui détermine le mouvement général dans un sens plutôt que dans l'autre et que, si la majorité des votants se compose d'ignorants qui ne se donnent pas la peine de chercher où est l'intérêt général, ils s'exposent à entraver le mouvement matériel ou moral de leur patrie et à la jeter sur la pente des décadences, comme ont fait les malheureux qui ont voté les plébiscites de l'empire.

Nous allons donc tâcher de marquer la direction du progrès auquel, selon nous, doivent s'appliquer à concourir tous les citoyens dignes de ce nom.

Le progrès, dans l'ordre public — comme dans tous les autres — se manifeste et se mesure par les facilités qu'il donne à la satisfaction des besoins physiques, moraux et in-

tellectuels, et par la création de milieux qui tendent à assurer la prédominance des seconds sur les premiers.

Par conséquent, la préoccupation la plus vive d'un gouvernement républicain doit être d'employer tout ce qu'il a de moyens d'action directe et indirecte à combattre la misère, qui surexcite l'égoïsme, pousse au crime et met en péril la paix publique.

Pour cela, il a plusieurs moyens d'efficacité diverse, mais dont la réunion peut produire des effets considérables.

Il doit abolir toutes les lois qui mettent le travail dans une situation d'infériorité quelconque, morale et matérielle, à l'égard du capital et, par conséquent, réformer au plus tôt tout notre système d'impôts, qui fait tomber la charge la plus lourde sur ceux qui sont le moins capables de la supporter. Chacun doit contribuer aux dépenses publiques dans la mesure de ses facultés ; voilà ce qu'exige l'équité. Par conséquent l'impôt ne doit être pris que sur la fortune acquise. Il n'atteindra toujours que trop, par répercussion, les malheureux qui n'ont que leurs bras pour nourrir leur famille (1). Il est odieux, inique et absurde, que ce soient les pauvres qui fassent l'avance de la plus grosse part de l'impôt. Tous les impôts de consommation, les octrois, devraient être supprimés et remplacés par des contributions portant sur le capital fixe. Les droits de douane doivent disparaître également dans un temps donné, suivant une progression raisonnée qui force les chefs d'industrie à mettre leur outillage au niveau de celui des pays concurrents, de manière que le libre-échange permette à tous de se procurer toutes choses au juste prix, sans ces surélévations factices qu'y ajoutent la cupidité de nos fabricants et la complicité fâcheuse de nos législateurs. Il y

(1) Il faut, du reste, bien comprendre que, s'il est difficile de trouver une progression équitable, la proportion simple de l'impôt ne saurait jamais l'être tant que l'impôt prend aux uns sur leur nécessaire, tandis qu'il ne demande aux autres qu'une part de leur superflu. Dans ces conditions, la proportion arithmétique est une simple escobarderie.

à une foule d'autres points qui devraient être également examinés avec une sérieuse attention, par exemple les dispositions qui se rapportent à notre organisation militaire, au régime de la propriété, à l'héritage, aux moyens de circulation, canaux et chemins de fer, etc.

Le gouvernement peut beaucoup, avec l'aide des chambres, sinon pour trancher la question sociale, cette plaie sans cesse grandissante de nos sociétés modernes, du moins pour en faciliter la solution. En même temps qu'il déblayerait la route par les réformes que nous venons d'indiquer sommairement, il devrait solliciter, exciter les initiatives privées, en leur ouvrant toutes grandes toutes les voies, en supprimant d'un coup toutes les entraves qui retardent la solution des problèmes par la gêne qu'elles imposent à l'expression de la pensée : — liberté de la presse (1), droit de réunion — et celles qui arrêtent le jeu des activités, — droit d'association.

Un moyen indirect, mais des plus puissants, c'est la diffusion de l'instruction, mais d'une instruction appropriée. Il ne suffit pas qu'elle soit gratuite, obligatoire et donnée par des laïques ; mais il faut qu'elle soit elle-même laïque dans le vrai et complet sens du mot, c'est-à-dire dégagée de cette multitude de préjugés de toute nature qui pullulent dans tout notre enseignement universitaire et particulièrement dans nos écoles normales primaires. L'instruction ne sera ce qu'elle doit être dans nos écoles que quand celle des instituteurs eux-mêmes sera débarrassée des routines et des niaiseries qui l'encombrent, quand elle s'inspirera des besoins de la vie moderne et qu'elle y aura approprié ses méthodes.

(1) Il est à peine croyable que la république, en 1884, continue à prélever sur le papier, et particulièrement sur celui qui est destiné aux journaux, les droits que l'empire avait établis dans l'intention expresse d'empêcher les journaux d'arriver aux pauvres. Dégrever le sucre est bien, mais supprimer les obstacles à l'instruction serait mieux. Il est remarquable que nos gouvernants soi-disant républicains s'appliquent tous à conserver, étant au pouvoir, toutes les lois impériales, qu'ils dénonçaient si hautement quand ils étaient dans l'opposition.

Pour que cela soit possible, il faut avant tout que le soin d'en élaborer les programmes cesse d'être remis à des universitaires, le plus souvent entichés de routine et mécanisés par la pratique de traditions surannées. Les hommes soi-disant compétents sont presque toujours, par l'effet même de cette prétendue compétence, des hommes du passé, dont la timidité s'effarouche des moindres réformes et qui, par l'effet des habitudes acquises, sont toujours beaucoup plus touchés des difficultés du changement que de ses avantages. Or ce qu'il nous faut, c'est un renouvellement complet de méthodes et de programmes, combinés en vue des besoins d'une société nouvelle.

Il n'y a pas de question plus grave que celle-là, parce qu'il n'y en a pas qui touche de plus près aux intérêts vitaux de la nation. C'est à l'organisation de l'instruction publique, primaire, secondaire et supérieure, qu'elle devrait consacrer la plus grande partie de ses ressources. Les instituteurs, les professeurs, les savants de tout ordre devraient être considérés comme les hommes les plus utiles et traités comme tels. Dans l'état actuel, ce sont de tous les fonctionnaires ceux dont les services sont le moins payés, ce qui est juste le contraire de l'esprit républicain. Les dépenses les plus productives sont celles qu'on fait pour l'instruction publique; le jour où la France consacrera cinq cents millions à faire des citoyens, sa prospérité matérielle et morale sera à jamais assurée.

Parmi ceux mêmes qui reconnaissent et proclament le plus hautement la nécessité de la réorganisation de l'instruction publique, il s'en trouve un grand nombre qui redoutent l'ingérence de l'État et qui se défient de l'enseignement officiel. Il est difficile de ne pas leur donner raison quand on connaît les traditions du gouvernement centralisé, tel que nous l'ont transmis les habitudes monarchiques. Mais c'est précisément là la principale réforme qu'exige l'instruction républicaine. Le système de la centralisation est fatalement l'ennemi du progrès, parce qu'en absorbant toutes les volontés en une

seule, en supprimant toutes les diversités, il tue l'esprit d'initiative et rend impossibles les concurrences et, par conséquent, les comparaisons, qu'il faudrait au contraire susciter par tous les moyens.

Ceci nous amène à examiner quelle doit être, dans une république, la fonction de l'État. C'est une question qui a été très longtemps discutée, mais qui paraît encore assez loin d'être tranchée. Les hommes qui la discutaient sous l'empire arrivaient volontiers à conclure à la suppression de la plupart de ses attributions. Cette tendance était toute naturelle sous un gouvernement despotique, qui ne laissait à l'individu aucune liberté et qui accaparait pour lui tous les droits. On était fatalement disposé, par réaction, à les lui refuser tous. Il y avait là une exagération facile à expliquer, mais non moins réelle. Il serait absurde et contradictoire que le régime républicain, qui est un régime d'union et d'association, se privât bénévolement des secours et des avantages de la plus puissante et la plus naturelle des associations qu'on nomme l'État, et qui est en même temps la plus utile, si l'on prend les précautions nécessaires pour la contenir dans les limites marquées par l'utilité générale.

Pour déterminer le rôle de l'État, on se dit assez volontiers que sa fonction unique est de pourvoir aux intérêts généraux, tandis que les intérêts individuels ne relèvent que de l'individu. Cette distinction n'a peut-être pas toute la précision qu'elle paraît avoir au premier regard. Resterait, en tout cas, à déterminer bien exactement ce qu'on entend par les intérêts généraux et les intérêts individuels. Ainsi beaucoup de personnes considèrent l'éducation des enfants comme devant être complètement laissée à l'autorité des parents. On connaît la théorie « des droits du père de famille ». Nous ne saurions admettre, nous l'avons dit, cette attribution exclusive, par la double raison que la société, n'ayant pas d'intérêt supérieur à celui d'être constituée de citoyens instruits et capables de remplir leurs devoirs, doit par là même veiller à ce que nul ne puisse porter atteinte à cet intérêt,

et que d'ailleurs l'enfant, ayant de son côté égal intérêt à ce que nul ne fasse obstacle à son développement physique et moral, la société, instituée pour protéger les droits de chacun de ses membres, doit protéger celui des enfants au même titre que tous les autres.

Il y a encore une autre considération très importante, c'est que, entre l'État et l'individu, il existe un certain nombre de groupes, de collectivités, tels que le département, le canton, la commune, les associations particulières, toutes choses que nous négligeons beaucoup trop en France et qui peuvent constituer des agents très efficaces d'utilité et de progrès.

La véritable distinction à établir paraît être celle-ci :

La fonction spéciale de l'État est de faire, pour l'utilité générale, ce que les autres groupes et les particuliers ne pourraient pas faire aussi bien que lui ; elle cesse là où d'autres peuvent agir aussi utilement que l'État.

Par conséquent, il est bien clair que l'entretien et l'administration des armées de terre et de mer sont du ressort de l'État. Quant à la protection des intérêts privés, on peut concevoir que la fonction soit partagée. C'est ce que fait en partie l'institution du jury. Il n'y aurait même rien d'absurde à ce que ce principe fût étendu et que les groupes de citoyens, la commune ou le département fussent chargés de faire eux-mêmes leur police et d'appliquer les lois contre ceux qui les violeraient. En admettant que la chose soit difficile aujourd'hui, cette difficulté diminuera à mesure que l'instruction sera plus répandue et plus complète.

En somme, sans entrer dans le détail des questions que nous n'avons pas à traiter ici, on peut dire que la meilleure organisation de l'État serait celle qui réduirait son action politique dans les limites du nécessaire, en la restreignant aux points où il y a avantage évident à la conserver, et qui, dans tous les autres, le remplacerait par celle des citoyens ou des groupes de citoyens. C'est là certainement un progrès réservé à l'avenir. Cette forte discipline des nations sous la

verge du gouvernement, que beaucoup préconisent comme une nécessité ou même comme un progrès de la civilisation, n'est en réalité que l'effet d'un état de guerre qui pousse les peuples menacés, à mesure qu'ils acquièrent plus de moyens d'action, à les concentrer de plus en plus pour leur donner plus de puissance. C'est par la même raison que l'on utilise à perfectionner les moyens de destruction et de massacre les découvertes de la science contemporaine. Est-ce à dire que la science ait pour but le massacre et la destruction?

Le grand obstacle, en effet, c'est la guerre, et les véritables ennemis de l'humanité sont les égoïsmes féroces qui se font un jeu des souffrances humaines. Un jour viendra bientôt, espérons-le, où, au lieu de les acclamer, les peuples haïront et mépriseront comme ils le méritent ces tueurs d'hommes, ces ennemis de l'utilité universelle. Lorsque le brigandage en grand aura cessé d'être plus glorieux que l'autre, on ne trouvera guère plus de héros pour ravager la terre et détruire parfois en quelques jours le fruit du travail de plusieurs générations. C'est encore une question d'instruction publique (1).

Le rôle du citoyen dans l'État est donc destiné à grandir.

(1) On comprend que nous ne pouvons pas exposer ici toutes les réformes qui nous paraîtraient désirables. Bien que nous considérions la politique comme une dépendance de la morale, puisqu'elle repose également sur le principe de l'utilité générale, nous sommes cependant obligé de laisser de côté beaucoup de questions dont le développement grossirait outre mesure ce volume. Telles sont les questions de la répartition de l'impôt, du service militaire, de la séparation de l'Église et de l'État, de la réforme de la magistrature, de la réorganisation de la police, de l'héritage, des rapports du capital et du travail, de la pénalité, des personnes morales, etc., etc. D'ailleurs la solution de ces questions ressort naturellement des principes posés. Nous avons formulé expressément notre opinion sur la pénalité en refusant à la société le droit de punir et en ne lui reconnaissant que celui de mettre l'agresseur hors d'état de nuire. Quant à la question des personnes morales — qui ne doivent pouvoir exister qu'après avoir démontré leur utilité sociale — elle se résume en quelques articles du projet de code civil qu'a demandé le gouvernement belge à M. Laurent, professeur de droit civil à

Ce n'est pas seulement indiqué par la logique, c'est un fait démontré par ce que nous voyons aux États-Unis. Aussi un des premiers devoirs de l'État est-il de modifier dans ce sens l'enseignement de ses écoles. Il ne suffit pas de le faire gratuit, obligatoire et laïque, il faut résolument y introduire l'étude de la Constitution et l'explication des relations réciproques de l'État et du citoyen. Mais l'État se résignera-t-il à enseigner que son devoir est de se restreindre progressivement au strict nécessaire pour laisser place à l'initiative des citoyens? Peut-on espérer que les fonctionnaires chargés d'enseigner en son nom pourront librement préparer les enfants au rôle que leur réserve l'avenir et que leur impose la logique républicaine? Je ne sais et j'ose à peine l'espérer. D'un autre côté, il pourrait être périlleux en ce moment de donner aux petites communes rurales une liberté dont elles useraient surtout pour préparer les enfants à

l'université de Gand. Voici ce projet tel que je le trouve exposé par M. Louis Amiable dans *la Justice* du 30 août 1883 :

« Le projet de M. Laurent traite en premier lieu de l'*incorporation légale,* c'est-à-dire de la collation de la personnalité civile; et il pose en principe que « l'incorporation ne peut être faite que « pour cause de nécessité publique, par la loi ou en vertu de la loi ». (Art. 5315.) Cette formule exclut virtuellement du bénéfice de l'incorporation les agrégations religieuses, en faveur desquelles on ne saurait guère invoquer la nécessité publique. Les autres dispositions du même titre règlent et limitent le bénéfice de l'incorporation.

« Le titre consacré aux *corporations illégales* débute par ce principe que « les associations ou établissements qui ne sont pas léga- « lement incorporés n'existent pas comme corps aux yeux de la loi. » (Art. 537.) De là cette triple conséquence :

« 1° Nullité de tout acte dans lequel figure une corporation ou établissement non reconnu (art. 538);

« 2° Nullité de toute acquisition, à titre gratuit ou onéreux, de meubles ou immeubles, faite par une corporation ou un établissement non reconnu, directement ou par personnes interposées (art. 539);

« 3° Impossibilité, pour les corporations ou établissements non reconnus, d'agir en justice (art. 542).

« Le surplus du second titre traite de la revendication des biens détenus par les corporations et établissements illégaux. Le droit de

devenir les ennemis du gouvernement de leur pays. On pourrait prendre un biais, toujours comme aux États-Unis.

Dans cette véritable république, où la Constitution a pris toutes les précautions possibles pour protéger la liberté des générations futures contre les retours agressifs des réactions religieuses et politiques, on a cru avec raison qu'on pouvait concilier avec le respect le plus rigoureux des droits individuels certaines restrictions des droits collectifs, proportionnelles à l'importance des groupes. Les agglomérations au-dessous de 12 000 citoyens sont soumises à un contrôle auquel échappent les agglomérations supérieures. Une disposition analogue pourrait être appliquée par la loi française, surtout en ce qui concerne l'enseignement, quitte à rétablir l'égalité lorsque l'instruction donnée aux jeunes générations aurait fait disparaître tout danger de ce côté. On laisserait aux autres leur pleine liberté d'action. On arrive-

revendiquer est reconnu, en première ligne, aux anciens propriétaires ou à leurs héritiers ; en seconde ligne, aux communes agissant au nom de l'État. Cette seconde revendication est la plus importante, celle que l'auteur du projet a eue principalement en vue. Il propose d'attribuer le droit de revendiquer à toute commune dans les circonscriptions de laquelle seraient situés des meubles ou des immeubles détenus par une corporation illégale, les biens revendiqués devant être affectés au service de l'instruction publique, la moitié pour être à la disposition de la commune demanderesse, l'autre moitié pour former un fonds commun que le gouvernement répartirait entre les différentes communes. (Art. 544 et 545.) En vue du cas où le conseil communal s'abstiendrait d'exercer la revendication, tout habitant de la commune serait autorisé à revendiquer, à charge de fournir caution pour répondre des frais du procès et des condamnations pouvant être prononcées contre lui ; et, subsidiairement, tout Belge aurait qualité pour intenter l'action, sous la même condition. Dans le cas où l'action aurait été formée par un ou plusieurs particuliers, le quart des biens justement revendiqués appartiendrait aux demandeurs, le surplus devant être partagé entre la commune des demandeurs et le fonds commun. Enfin, si aucune action n'était intentée dans un certain délai, l'État devrait revendiquer lui-même dans le mois de l'expiration de ce délai. (Art. 546 et 548.) »

rait par ce moyen à créer entre les collectivités supérieures une émulation qui serait des plus profitables au progrès général. Il est certain que si les grandes villes telles que Paris, Lyon, Marseille, Bordeaux, Toulouse, etc., étaient libres de fonder et d'organiser des établissements d'instruction publique, il se formerait rapidement des centres d'enseignement dont l'influence et l'exemple rayonneraient bientôt sur les contrées voisines et renouvelleraient en peu d'années nos vieilles méthodes scolaires.

La centralisation telle qu'elle existe chez nous est une institution essentiellement monarchique, et l'aboutissement logique de son action est la restauration de la monarchie. Elle en vient et y ramène nécessairement par la tentation incessante qui résulte de la concentration de tous les pouvoirs entre les mains de quelques hommes et par l'habitude où elle entretient les autres d'abandonner au gouvernement la gestion des grands intérêts de la nation. Par un effet contraire, les premiers tendent fatalement à exagérer leur action, tandis que les autres s'absorbent de plus en plus dans la préoccupation de leurs intérêts industriels et deviennent par-là même incapables de s'élever au-dessus de cet égoïsme. C'est seulement quand ils se trouvent atteints personnellement par le contre-coup des exagérations des gouvernants que les citoyens se décident à réagir. De là des révolutions qui sont toujours à recommencer, par la persistance de la cause qui les produit. Aussi les ambitieux sont-ils naturellement centralisateurs. C'est là un signe auquel il est facile de les reconnaître (1). Toute décentralisation leur est doublement odieuse, et parce qu'elle est une diminution du pouvoir auquel ils aspirent et parce que, en le partageant entre un plus grand nombre de citoyens, elle accroît la diffi-

(1) L'ambition n'est pas nécessairement un vice. Un homme qui se croit capable de rendre des services à sa patrie peut légitimement désirer la fonction qui lui permettra de se rendre utile. Mais s'il faut louer cette ambition républicaine, guidée par le sentiment de l'utilité publique, il faut, surtout en république, craindre et détester

culté de le confisquer pour eux seuls. Ces deux raisons devraient suffire pour que tous les républicains s'accordassent à briser cette vieille arme de tous les despotismes. Il y en a d'ailleurs une troisième, non moins considérable, celle de l'intérêt qu'a toute nation à accroître dans la mesure du possible le nombre des agents d'utilité générale, en augmentant pour chacun la facilité de faire l'apprentissage des fonctions publiques. Or il est clair que plus l'élection appellera de citoyens à prendre part au maniement des affaires publiques par suite de l'extension des fonctions administratives, judiciaires, politiques, aux diverses collectivités qui constituent l'organisme national, plus on multipliera pour les citoyens les occasions de développer dans le sens de l'intérêt général leurs aptitudes particulières. Il n'y a pas d'autre moyen d'arracher à l'oisiveté ou aux préoccupations exclusives de l'égoïsme individuel une foule de citoyens, dont l'inutilité trouve un prétexte et une excuse dans les obstacles qu'oppose la centralisation à toute initiative individuelle.

D'ailleurs l'État qui veut tout faire fait tout plus ou moins mal, parce qu'il n'y a pas de génie capable de tout embrasser également, et qu'il ne peut exercer son action que par des fonctionnaires plus ou moins indifférents à ce qu'ils font. Le fonctionnaire est la plaie des gouvernements centralisés. Les fonctions publiques se donnent à la faveur, et cette même faveur multiplie fatalement le nombre des fonctionnaires au point que son action même en est entravée. Tout rouage inutile est un obstacle. Cette multiplicité rend le contrôle impuissant. Le système de la décentralisation fait, au contraire, de chaque électeur local un contrôleur naturel dont l'action s'exerce sans intermédiaire, et qui est directement intéressé à ce que les affaires de la localité

l'ambition despotique de ceux qui aspirent à concentrer entre leurs mains tous les pouvoirs, afin d'imposer sans résistance toutes leurs volontés, et qui abusent de leur influence pour entraver les réformes dont l'effet serait de gêner l'omnipotence qui peut seule satisfaire leur orgueil autocratique.

soient bien administrées. S'il n'est pas satisfait, il exprime son mécontentement par un vote, et ce vote est souverain. Contre un fonctionnaire de l'État, juge et partie en sa propre cause, le citoyen n'a aucun recours sérieux; ses plus justes réclamations échouent contre les résistances d'une bureaucratie infatuée de son omnipotence et de son infaillibilité, et le plus souvent le sentiment de leur impuissance accoutume les citoyens à une résignation silencieuse dont l'administration abuse pour célébrer ses propres vertus. Elle se déclare parfaite parce que sa morgue et sa partialité ont découragé la plainte.

Sans doute le système de la décentralisation impose au citoyen des devoirs nouveaux; mais ces devoirs ne sont que l'exercice de ses droits. Les intérêts qui sont soumis à son contrôle incessant sont ses propres intérêts, ceux du groupe dont il est solidaire. Il serait mal venu à se plaindre du tracas qu'ils lui donnent, et il ne s'en plaindra pas, s'il est vraiment digne du titre en vertu duquel il est investi du droit de les surveiller.

Il est vrai que dans les petites communes rurales les citoyens sont assez portés à se défier des innovations, par routine et par ignorance. Ils ont volontiers peur de l'inconnu. C'est un argument, non contre la décentralisation, mais bien contre notre organisation administrative et aussi contre nos programmes d'enseignement.

Qu'on apprenne aux enfants que, il y a cent ans, on ne connaissait ni les machines et les bateaux à vapeur, ni les chemins de fer, ni le télégraphe, ni la vaccine, ni le gaz d'éclairage, ni les timbres-poste, ni les allumettes chimiques, ni les engrais artificiels, ni les machines agricoles, ni la méthode des assolements, ni les pommes de terre, ni la cause des maladies infectieuses, ni le paratonnerre, ni les mille autres découvertes que nous a données la méthode de l'expérimentation appliquée par la science moderne, et ils s'habitueront bien vite à comprendre que la routine est une mauvaise conseillère; qu'on leur apprenne surtout que la

solidarité des intérêts est la loi du monde civilisé, et que les effets de cette loi sont d'autant plus sensibles que la multiplicité et la rapidité des moyens de circulation mêlent et confondent ces intérêts par une série de répercussions de plus en plus inévitables, et ils arriveront rapidement à se considérer comme des parties intégrantes d'un tout dont l'action les embrasse et les domine sans qu'ils puissent s'y soustraire. Ainsi s'effacera peu à peu, jusqu'à disparaître, cet esprit d'égoïsme qui résulte de l'apparence d'isolement auquel ils se croient condamnés; ainsi naîtra l'habitude de la prévoyance qui les amènera à comprendre cette forme de la solidarité qui s'impose des sacrifices temporaires en vue d'améliorations dont le profit s'étendra à l'avenir. Si la pensée du lendemain est bonne pour l'individu qui vit quelques années, combien ne l'est-elle pas davantage pour la famille qui survit à l'individu, et surtout pour la commune, qui ne finit jamais? C'est en travaillant pour les générations futures que le citoyen paye sa dette aux générations passées.

A côté de ces questions primordiales, qui constituent le but à atteindre, il y en a d'autres, d'ordre différent, mais non moins importantes: ce sont celles qui se rapportent aux moyens d'atteindre ce but. Il ne suffit pas de poser un idéal dans les nuages, il faut encore savoir comment il deviendra réalisable. Or, il est manifeste pour nous que cette réalisation restera à l'état de pure utopie tant que subsistera l'organisation actuelle de la souveraineté nationale. C'est donc elle qu'il faudrait réformer avant tout.

L'institution de la présidence est un souvenir des traditions monarchiques, dont l'expérience nous a déjà une fois coûté bien cher, et qui peut nous réserver encore des surprises non moins désastreuses. La plus élémentaire prudence nous commande de mettre à profit l'expérience acquise, et d'appliquer le seul système rationnel, celui que préconisait avec une logique si éloquente, en 1848, le président actuel de la république française, et qui est depuis longtemps appliqué en Angleterre. La conduite des affaires appartient

naturellement au chef de la majorité parlementaire. C'est lui qui choisit ses collaborateurs, et le gouvernement lui appartient tant que le parlement approuve sa politique. Le jour où cesse cet accord, le ministre est changé par l'effet seul du vote de la majorité.

Quant au parlement lui-même, nous avons suffisamment éprouvé depuis plusieurs années combien est préjudiciable et dangereuse la multiplicité des rouages. On ne réfutera jamais cet argument si simple contre l'institution des deux Chambres ; si le Sénat est d'accord avec les députés, à quoi sert-il? S'il y a désaccord, c'est une cause de perturbation et une source de difficultés plus ou moins dangereuses. Le recrutement même d'un Sénat ne peut se faire chez nous que par une procédure qui suffit pour démontrer son inutilité ou son incompatibilité avec le principe de la souveraineté nationale. Si on le fait élire par le suffrage universel, comme les députés, à quoi bon? S'il sort du suffrage restreint, comment peut-il avoir un pouvoir égal à celui des élus de la nation tout entière?

L'institution même du suffrage universel appelle des réformes considérables. Il est de l'essence de tout mandat d'être rigoureusement définissable par la volonté du mandant. Quand un particulier donne à un autre mission de le remplacer dans telle ou telle circonstance, il a toujours le droit de déterminer exactement dans quelle mesure il entend déléguer son droit, sans quoi il se trouverait exposé aux surprises les plus désagréables. Par la même raison — et à plus forte raison, puisqu'il s'agit d'intérêts plus considérables — les citoyens devraient avoir le droit d'exiger de leur représentant qu'il vote sur chaque question dans le sens qui leur paraît préférable. La question de dignité personnelle qu'on allègue ici est une simple niaiserie, ou, pour mieux dire, un mensonge dont on cherche à masquer des prétentions absolument inconciliables avec le dogme de la souveraineté nationale. Il va de soi que les candidats qui ne seraient pas d'accord avec les électeurs sur la solution à donner

à telle ou telle question n'auraient qu'à céder la place à d'autres.

Le mandat impératif est tellement dans la nature des choses qu'il devrait y avoir des pénalités très rigoureuses contre le mandataire qui serait convaincu d'avoir violé ses engagements.

L'idéal serait que les électeurs pussent nommer des mandataires spéciaux pour chacune des grandes questions à résoudre dans chaque législature, ou mieux encore qu'ils fussent appelés à les résoudre eux-mêmes par un vote direct, précédé de discussions approfondies dans les journaux et dans de nombreuses réunions publiques. Mais il y a bien des raisons pour que nous ne puissions pas espérer d'ici à longtemps des réformes aussi radicales. La chose, cependant, ne sera pas aussi difficile qu'il le semble, quand l'instruction publique, à tous les degrés, sera organisée de manière que tous les citoyens soient en état de se faire une opinion raisonnée sur les grands intérêts nationaux et qu'une sérieuse décentralisation permettra de séparer nettement les attributions de l'État de celles du département et de la commune.

En tout cas, il serait facile de remédier dès maintenant à quelques-uns des vices de notre organisation représentative, en abrégeant la durée des pouvoirs remis aux mandataires du suffrage universel, en la limitant, par exemple, à deux années et en restreignant le nombre des députés.

Mais tout cela, c'est de la politique, dira-t-on peut-être, et n'a rien à faire avec la morale. Non, tout cela, c'est de la morale, au sens le plus strict du mot, s'il est vrai que la morale ait pour but d'assurer le bonheur de l'humanité, en lui apprenant à régler ses actions dans le sens de la plus grande utilité possible pour tous. Si l'égoïsme fait peser encore si lourdement sur nous ses conséquences funestes, c'est justement parce qu'on a toujours séparé arbitrairement la morale de la politique, c'est parce que nous avons gardé malheureusement les traditions détestables des monarchies,

chez lesquelles la politique, indifférente à l'intérêt général, s'inspire uniquement des caprices égoïstes du maître. Aujourd'hui la politique chez nous est la chose de tous, et tous doivent savoir en quoi elle consiste, puisque tous en font par leurs votes.

Je hais cette parole qu'aiment à répéter ceux qui s'appellent les sages, c'est-à-dire les égoïstes : « Quant à moi, je ne fais pas de politique. » Ne pas faire de politique quand on est citoyen, c'est manquer au premier, au plus absolu de ses devoirs, par la raison que la politique représente les intérêts les plus élevés et les plus généraux de la société. Au moins faudrait-il être logique : quand on ne s'occupe pas de politique, on ne doit pas voter. Un vote est un acte qui non seulement engage la responsabilité de celui qui l'accomplit, mais qui atteint nécessairement les intérêts d'un certain nombre de citoyens. Pour qui voterez-vous, si vous ne connaissez pas les questions à résoudre ? Croyez-vous qu'il suffise de dire : « M. X. est un brave homme, je vote pour lui. Il fera ce qu'il voudra ». Et si ce qu'il fait est mauvais? si la solution dont il assure le triomphe par son vote est funeste, croyez-vous que vous, qui aurez contribué à la faire prévaloir en votant pour M. X., sans vous inquiéter des conséquences, vous en serez quitte pour vous laver les mains? Sans doute on ne pourra pas vous poursuivre, puisque le scrutin est secret et que l'électeur est légalement irresponsable. Mais les responsabilités morales ne s'éludent pas aussi facilement. Lorsque se produiront les conséquences de ce vote de hasard, vous serez bien obligé de vous dire que vous êtes pour quelque chose dans le résultat. Les peureux, aveugles et égoïstes qui ont voté les plébiscites impériaux et qui ont fait triompher les candidatures officielles des valets de Napoléon III garderont éternellement dans l'histoire leur part de complicité dans les crimes du 2 décembre 1851, dans les ignominies des années suivantes et dans les hontes du désastre final, les uns parce qu'ils les ont formellement endossés en les absolvant, les autres parce qu'ils les ont

préparées et rendues inévitables par leur lâcheté à subir le pouvoir absolu d'un scélérat et d'un imbécile qui ne pouvait finir autrement que par Sedan. Ils auront beau dire qu'ils ne prévoyaient pas l'abus qu'on ferait de leurs votes. Quand on vote pour un fourbe et un parjure, pour un usurpateur et un assassin, on n'a pas le droit de faire des réserves et de s'étonner du résultat. C'est qu'on est prêt à boire toutes les hontes pour peu qu'on y trouve la satisfaction de ses appétits. Parmi ceux qui regrettent d'avoir voté pour l'empire, plus d'un regrette surtout qu'il n'ait pas duré plus longtemps; et s'ils lui reprochent amèrement aujourd'hui le criminel coup de tête qui l'a renversé, c'est que ce coup de tête a du même coup emporté tous les avantages, détruit tous les priviléges qu'ils avaient cru s'assurer pour jamais, en s'associant aux turpitudes de ce régime. En tombant, il a trompé leurs espérances, déjoué leur égoïsme, déconcerté leurs calculs. Voilà ce que ne lui pardonnent pas ceux à qui la rapidité de sa chute n'a pas laissé le temps de recueillir le fruit de leurs platitudes. Quant aux autres, à ceux qui bêtement votaient pour l'empire sans en attendre aucun avantage particulier, uniquement parce qu'ils le considéraient comme un gouvernement assis et régulier, à ceux-là aussi il est bien difficile de demander aucune des vertus qui font le citoyen. Quelle idée pouvaient se faire des devoirs civiques des gens dont l'empire satisfaisait les aspirations, et qui ne voyaient rien à lui reprocher ni dans ses origines ni dans ses pratiques gouvernementales?

Quand on songe que ce régime, après avoir débuté par le mensonge et par le crime, a pu se faire voter par des millions d'électeurs une Constitution faite par lui-même, et dont chaque article consacrait l'asservissement de la nation; quand on pense que ce despotisme ignominieux, sans avoir le prestige du génie ni même d'une habileté vulgaire, a pu, pendant dix-neuf ans, se faire accepter du peuple qui avait fait la grande Révolution au nom des droits de l'homme, on demeure confondu, et l'on se demande avec stupéfaction ce

que deviennent pour la série des générations les expériences de l'histoire et le respect des exemples paternels.

Il n'y a malheureusement pas d'illusion à se faire. La France l'a bien prouvé par ces incroyables défaillances morales qu'elle a payées de trois invasions, l'âme des peuples est et restera à la merci des despotes tant que dans les écoles on ne dressera pas chaque génération à la pratique de ses devoirs par la connaissance raisonnée de ses droits. Jusqu'à présent notre république, en dépit de deux terribles expériences, n'a pas encore pris cette précaution. Lui faudra-t-il un troisième despote et un quatrième désastre pour lui apprendre qu'il n'y a de gouvernement solide et inébranlable que celui qui a planté ses assises profondes dans l'esprit même des enfants? La grande république des États-Unis, plus heureuse que la nôtre, a eu la chance d'être dès les premiers jours remise aux mains de véritables républicains, dont la préoccupation était surtout d'assurer la durée de son existence. Aussi ont-ils voulu tout d'abord que l'explication et l'étude de la Constitution fissent partie essentielle des programmes de l'enseignement national. Pendant que la république américaine, née avant la nôtre, a pu, il y a quelques années, célébrer son glorieux centenaire, sans avoir eu à subir, en tout un siècle, une éclipse d'une minute, nous en étions, nous, en moins de cent ans, de 1789 à 1884, à notre onzième changement de gouvernement : monarchie, république sous trois formes : convention, directoire, consulat; empire, restauration, royauté de juillet, deuxième république, deuxième empire et enfin troisième république. Vraiment n'est-il pas temps de nous arrêter dans cette folle course au clocher ?

Puisque nous n'avons pas été assez intelligents pour donner aux autres l'exemple, ayons au moins le bon esprit de profiter de celui qu'ils nous donnent. Faisons à la fin ce que depuis le commencement font les Américains, apprenons à nos enfants leurs devoirs et leurs droits de citoyens, faisons leur comprendre ce qu'on a toujours ignoré en France,

grâce à la conception monarchique dont la gangrène reste attachée à nos os, qu'il y a une moralité politique qui ne permet pas de livrer le gouvernement des nations au hasard des ambitions individuelles, ou pour mieux dire que la politique même est une partie de la morale, puisque l'une et l'autre consistent dans la recherche de l'utilité générale.

La civilisation, nous l'avons vu, se manifeste par la production d'une foule d'intérêts moraux, de plus en plus compréhensifs, qui s'ajoutent et parfois se substituent aux intérêts égoïstes des premiers temps, et par là fournissent à l'humanité un nombre très considérable de mobiles d'ordre supérieur. Le rôle de l'État est de faire concourir toutes les forces sociales à la production et au libre jeu de ces intérêts supérieurs, en contenant les autres dans la mesure fixée par l'utilité publique, et en même temps en assurant à ceux-ci la sécurité compatible avec le bon ordre social.

C'est ce qu'il fait au moyen de la loi, qu'on a définie l'expression de la volonté générale, et qui en effet ne devrait jamais être autre chose.

Malheureusement il arrive trop souvent qu'elle n'exprime que la volonté particulière d'un homme ou d'une caste, comme dans les monarchies et les républiques oligarchiques. Dans les républiques, même démocratiques, où la loi est faite par les représentants élus de toute la nation, comme chez nous, il peut fort bien arriver que la loi soit mauvaise. Il faut lui obéir cependant, parce que la désobéissance aux lois serait l'anarchie. Mais comme nul ne doit avoir le pouvoir d'enlever à un citoyen le droit de concourir à l'amélioration des conditions sociales, l'obéissance à une loi mauvaise n'est obligatoire qu'autant que les citoyens qui la considèrent comme funeste aient le droit de la combattre par tous les moyens légaux, d'en démontrer les vices par la discussion, dans les journaux, dans les livres, dans les assemblées, jusqu'à ce qu'ils aient fait prévaloir leur opinion.

A quoi peut-on reconnaître qu'une loi est mauvaise? A deux signes : quand elle subordonne l'intérêt général à des

intérêts particuliers, ou qu'elle atteint des intérêts particuliers, sans nécessité démontrée pour l'intérêt général. Dans le premier cas son opposition à la loi morale de l'utilité universelle est trop évidente pour que nous nous arrêtions à la démontrer; dans le second, elle oublie que le respect des intérêts individuels est le fondement de la société, car celle-ci n'est historiquement que le résultat d'un contrat tacite d'assurance mutuelle pour la garantie de ces mêmes intérêts qui existaient avant elle, et auxquels elle n'a le droit de toucher que si un intérêt manifestement supérieur lui en fait un devoir.

Ainsi, pour prendre un exemple, aucune loi ne peut légitimement enlever à un citoyen le fruit de son travail, même pour en faire bénéficier la communauté, car du jour où la sécurité cesserait d'exister sur ce point, la société même perdrait sa raison d'être.

De toutes les lois, celles auxquelles se soustraient le plus volontiers les hommes ignorants des conditions d'existence de la société, ce sont celles qui se rapportent à l'impôt. Ils admettent bien la nécessité de l'État, mais ils ne songent pas que les collectivités, non plus que les individus, ne peuvent rien fonder sans argent. Toute fonction, tout service, toute amélioration exige des frais qui ne peuvent être couverts que par les cotisations des particuliers. Les cotisations régulières perçues par l'État, par le département, par la commune constituent l'impôt auquel chacun doit contribuer dans la mesure de ses facultés. La quote part de l'impôt est fixée par la loi, et quiconque s'y soustrait volontairement vole ses concitoyens, puisqu'il prétend jouir des avantages communs de la société sans participer aux charges sans lesquelles elle n'existerait pas. L'indulgence de l'opinion publique à l'égard de ce genre de fraude prouve simplement l'insuffisance du sentiment civique. On peut dire aussi, il est vrai, que cette indulgence s'excuse par l'imperfection même de notre système budgétaire qui est absolument contraire à l'équité. La conséquence est qu'il faut le changer, remplacer la propor-

tionnalité menteuse du régime ploutocratique par la proportionnalité réelle d'un régime vraiment démocratique (1). Quand les électeurs se donneront la peine d'étudier ces questions, c'est là une de celles qui devront attirer le plus vivement leur attention, car il n'y en a pas qui ait de plus graves conséquences. Une réforme sérieuse de l'assiette de l'impôt faciliterait singulièrement la solution du problème capital des sociétés modernes, qu'on nomme la question sociale, et que la république peut seule résoudre.

Les éléments de cette solution sont du reste contenus dans la grande devise républicaine : *Liberté, égalité, fraternité*, car ce qui constitue le fond de la question sociale, c'est précisément l'inégalité des conditions légales du travail et du capital, inégalité qui s'explique par le fait que toutes les lois relatives aux rapports des ouvriers et des chefs d'industrie ont été élaborées et votées par des hommes qui ne pouvaient pas avoir sur ce point l'impartialité nécessaire. Mais comme toute iniquité est fatalement une erreur et un mauvais calcul, que l'effet même de la solidarité finit par retourner contre ceux qui s'en sont rendus coupables, nous touchons au moment où le souci de leur intérêt bien entendu doit amener les capitalistes à accepter les réformes qu'ils ont jusqu'ici repoussées le plus violemment.

On commencera par restituer aux citoyens la liberté de la presse, la liberté de réunion, la liberté d'association. Malgré les efforts désespérés que font nos hommes d'État pour se soustraire à cette nécessité, ces libertés ont été trop souvent réclamées par eux-mêmes quand ils étaient dans l'opposition pour que l'opinion ne finissent pas par leur demander un compte sévère de cette palinodie. D'ailleurs elles sont trop de l'essence de la république pour que les répu-

(1) Je ne connais qu'un système qui soit véritablement conforme au principe de l'utilité et de la solidarité générales, c'est celui de l'impôt sur le capital, tel qu'il a été proposé par MM. E. Menier et Yves Guyot. C'est le seul qui soit d'une application simple et facile. et qui aboutisse à une répartition vraiment équitable. Je ne puis que l'indiquer ici.

blicains puissent jamais se résigner définitivement à s'en voir spoliés. Ou la république périra ou elle arrivera prochainement à compléter son organisme. Il est logiquement impossible qu'un régime puisse subsister longtemps en dehors de ses conditions morales d'existence. Si la république n'est pas la liberté, l'égalité, la fraternité, elle n'est qu'une étiquette menteuse et perd sa raison d'être; si la nation s'attache à ce régime et le préfère à la monarchie, c'est uniquement parce qu'il est la représentation la plus logique de ces grands intérêts de la vie civilisée, parce qu'elle est l'expression la plus exacte et la plus complète du droit civique tel que le conçoit la raison moderne. Cette formule comprend et résume, en même temps que les droits des citoyens, les devoirs de l'État. Elle est admirablement appropriée au but d'utilité générale qui doit être la règle suprême du législateur comme du simple citoyen. C'est en la méditant que l'un et l'autre trouveront toujours la lumière qui ne trompe pas.

Il serait infini de prendre et d'examiner une à une les relations de l'individu et de la collectivité et de déterminer dans le détail les droits et les devoirs qui en résultent pour l'un et pour l'autre. Il suffit d'appliquer à chacun des cas le criterium suprême de la plus grande utilité, tel que nous l'avons plusieurs fois expliqué, et qui substitue une question de fait précise au vague de l'appréciation personnelle. Là où l'intérêt de tous exige la prédominance de la collectivité, l'intérêt de l'individu doit s'incliner devant celui de la société. Dans tous les autres cas, il persiste, et aucune autre considération ne doit prédominer contre lui.

Il ne serait peut-être pas inutile, avant d'en finir avec la fonction de l'État, de dire quelques mots d'une application de la morale qui semble obscurcie par bien des préjugés, je veux parler de la morale internationale.

Il est bien convenu en principe que les prescriptions morales s'appliquent indistinctement à tous les hommes, mais en fait on en excepte volontiers le voisin, qui malheureusement est trop souvent l'ennemi. En temps de paix, on admet

assez facilement l'assimilation de l'étranger au concitoyen. Mais en temps de guerre, la question change. Le patriotisme exalté par la lutte a peine à reconnaître à l'ennemi la qualité d'homme. On voit des généraux traiter en pirates des citoyens dont le seul crime est de défendre leur pays. L'exemple donné par Bazaine au Mexique a été suivi en France par les Allemands pendant la guerre en 1870. La prise de Paris par l'armée française en 1871 a été signalée par une série de massacres épouvantables. A mesure que les notions de droit, de justice, de bienveillance, deviennent de plus en plus marquées dans les rapports pacifiques des hommes, il semble qu'elles se retirent de plus en plus des relations hostiles. La guerre n'a plus de lois, et le droit du plus fort s'exerce avec une sauvagerie que rien ne modère.

Au fond, rien n'est plus logique, et il n'est peut-être pas mauvais que les choses se présentent sous cet aspect. La guerre étant exactement le contraire de la civilisation, il est naturel qu'elle en repousse toutes les habitudes et toutes les formes qui ne sont pour elle que des hypocrisies. La guerre ne peut avoir qu'un but, la destruction la plus rapide et la plus complète possible des forces de l'ennemi.

La science depuis quelques années lui fournit à cet effet les engins les plus efficaces. Il faut bien que l'homme obéisse à la science. Espérons que bientôt un moment viendra où les progrès en ce genre seront tels, que toutes les forces seront équilibrées et que la guerre par là même deviendra impossible. De l'excès du mal naîtra le remède.

Quand la guerre sera devenue assez épouvantable pour faire réfléchir même les chauvins, alors peut-être commencera-t-on à comprendre ce qu'il y a d'absurde à haïr des gens uniquement parce qu'ils parlent une autre langue et habitent de l'autre côté d'un fleuve ou d'une montagne. On cessera de croire qu'il suffise du caprice, de l'ambition ou de la stupidité d'un roi ou d'un empereur, pour rendre légitimes le meurtre, l'incendie, le pillage, pour autoriser contre des hommes avec qui la veille nous étions en rela-

tions d'affaires ou même d'amitié toutes les barbaries, toutes les cruautés, tous les crimes.

Cet exemple, il appartient doublement à la France de le donner au monde, d'abord parce que c'est elle qui, par la révolution de 1789, a proclamé le plus haut l'avènement du droit et de la fraternité comme la règle suprême des rapports entre les hommes sans distinction de langage, de couleur et de patrie ; ensuite, parce qu'ayant elle-même été victime de la violation de cette loi à son égard, elle doit avoir acquis par là même une conscience d'autant plus vive et plus nette de la nécessité de réagir contre cet atavisme sauvage qui remet sans cesse en question toutes les conquêtes de la civilisation et tous les progrès de la moralité publique ; enfin parce que la forme même de gouvernement qu'elle a choisie, et à laquelle, espérons-le, elle demeurera fidèle, lui fait un devoir de porter dans ses relations avec tous le respect des principes dont elle a eu la gloire de comprendre et de proclamer la première la supériorité. Dans la situation que lui a faite en Europe l'initiative qu'elle a prise à la fin du siècle dernier, elle ne peut sans déshonneur s'abaisser jusqu'à se mettre à la remorque des exemples de la politique monarchique.

Je n'ignore pas combien nous sommes loin aujourd'hui de l'esprit qui inspirait les hommes de la Révolution. Depuis le commencement de ce siècle, tous nos gouvernements se sont appliqués avec une unanimité déplorable à nous rejeter dans la voie que nous avions pu un moment croire abandonnée pour jamais. La gloire brutale de la force a repris, avec le césarisme, un prestige funeste, et la notion du droit a subi une éclipse qui dure depuis plus de quatre-vingts ans.

Mais, à défaut de principes plus élevés, est-ce que le sentiment même de notre intérêt le plus manifeste ne devrait pas nous faire comprendre que, pour la France vaincue et mutilée, le plus sûr moyen de reconquérir l'influence perdue est de reprendre ce rôle de représentant du droit, qui lui a valu les sympathies ardentes de toutes les nations faibles ou

opprimées? Au milieu de toutes les convoitises déchaînées qui menacent la sécurité de l'Europe, n'y aurait-il pas pour nous à la fois honneur et profit à donner l'exemple d'une politique uniquement inspirée par le respect du droit? Est-ce que l'influence morale qui en résulterait ne vaudrait pas bien celle que cherchent les hommes de proie dans l'étalage et l'abus de la force? Est-ce qu'il ne serait pas bon et utile pour la France que toutes les populations menacées vissent en elle la directrice de la civilisation, l'apôtre du désintéressement? Les nations mêmes que les ambitions de leur gouvernement condamnent à vivre dans la crainte perpétuelle des guerres prochaines, et qu'écrase le fardeau de la paix armée, ne tarderaient pas à comprendre et à respecter la grandeur de ce rôle, et qui sait si ce respect même des peuples ne forcerait pas les rois et les empereurs à abandonner leurs rêves de guerres et de massacres? N'y a-t-il pas là de quoi tenter l'ambition de nos hommes d'État et la conquête du respect et de la sympathie des populations européennes serait-elle moins précieuse que celle de quelques territoires africains ou asiatiques?

CHAPITRE VIII.

LA MORALE ET LA QUESTION SOCIALE.

Concurrence. — Solidarité.

De toutes les causes de souffrances, la plus efficace et la plus difficile à détruire, c'est celle qui a façonné les sociétés contemporaines à son image, c'est la persistance des égoïsmes individuels, qui se manifeste sous deux formes parallèles et également funestes, la guerre et la concurrence. Les défenseurs du régime actuel ne manquent jamais de répondre que la concurrence est le moteur principal des activités, par l'émulation qu'elle établit entre les intérêts. La vérité, c'est que ce genre d'émulation ressemble terriblement à la guerre, qui n'est elle-même que l'émulation des forces, des ambitions et des cupidités. Les conservateurs qui osent encore faire l'apologie de la guerre se font de plus en plus rares. On commence à reconnaître généralement que la guerre est précisément l'inverse du progrès moral dans les sociétés, et qu'elle a surtout pour effet de supprimer le sentiment du droit au profit de la force, et de substituer la violence et la cruauté à la justice et à l'humanité. Et comment en pourrait-il être autrement, puisque la guerre n'est autre chose que la manifestation la plus aiguë de la surexcitation des égoïsmes? Je ne parle bien entendu que de la guerre agressive, la guerre défensive étant une nécessité que subissent ceux qui sont attaqués.

Si les conservateurs eux-mêmes, c'est-à-dire ceux des hommes chez qui l'atavisme égoïste a gardé le plus de puissance, réprouvent aujourd'hui la guerre, cela tient à ce que, grâce au progrès social, ils trouvent dans d'autres occupations la satisfaction de leurs égoïsmes. Il y a quelques siècles

à peine, les aristocraties militaires s'enrichissaient par la guerre qui livrait entre leurs mains le produit du travail des classes inférieures. Aujourd'hui, les aristocraties industrielles, financières, commerciales, continuent à s'enrichir par le travail des misérables, et si elles n'aiment plus la guerre, c'est que la guerre les trouble dans leurs exploitations et leurs jouissances. Mais, dans cette situation nouvelle, elles ont remplacé la guerre par la concurrence, le conflit des forces par le conflit des intérêts, où les faibles, continuent à succomber, et dont tout le poids pèse sur l'immense multitude.

Il pèse d'abord sur les travailleurs, par la nécessité qui s'impose aux industries concurrentes d'abaisser leurs prix à la limite du possible, afin d'attirer les acheteurs. De cette nécessité résulte fatalement que le prix de la main-d'œuvre ne peut jamais s'élever au-dessus du strict nécessaire, et que l'ouvrier en général gagne juste de quoi ne pas mourir de faim, quand il le gagne. Les conséquences de cette fatalité sont effroyables. Pour échapper au reproche d'exagération, nous empruntons au consciencieux auteur des *Classes ouvrières en Europe,* à un collaborateur de la grave *Revue des deux mondes,* à un conservateur catholique, M. René Lavollée, le tableau qu'il trace de la misère d'un prolétaire chargé d'une famille :

« Qui dira le découragement de l'ouvrier des villes, lorsque, au sortir de l'atelier, après une longue journée de travail, il n'a plus à choisir comme abri qu'entre le cabaret et le taudis étroit, malpropre, enfumé, malsain, où l'attendent, en général, la mauvaise humeur de sa ménagère et les pleurs de ses enfants? Qui dira ses tortures et ses colères, lorsqu'il verra, faute de soins, de repos, et, s'il faut tout dire, faute d'une nourriture suffisante, sa femme, ses enfants tomber malades, s'étioler ou mourir, pendant que, chaque jour, sous ses yeux, se gaspillent en superfluités vaines ou coupables des sommes dix fois suffisantes pour le sauver, lui et les siens? Qui dira ses angoisses, lorsqu'il verra ses filles,

enlevées par les exigences du travail à la surveillance maternelle, rouler dans l'abîme de la débauche? Quand lui-même sentira ses forces baisser, sa main s'alourdir, ses membres se raidir, et que, sous le coup de ces avertissements de l'âge, il n'aura en perspective, comme prix de sa pénible existence, qu'un grabat, un lit d'hôpital, une fosse commune... »

Et encore ce tableau n'est-il pas complet. Il faut y ajouter le désespoir chronique de l'homme tenaillé par la conviction que tous ses efforts seront inefficaces à lui assurer une vie moins misérable, et qui, après une lutte plus ou moins longue, se laisse aller, s'abandonne au vice ou au crime, devient ivrogne ou voleur. Il faut y ajouter ce genre d'exploitation, qui spécule sur la concurrence des femmes pour abaisser le salaire des hommes. Il semble, au point de vue de l'équité, que le même travail devrait être payé le même prix, qu'il soit produit par la femme ou par l'homme. Mais de ce que les besoins physiques de la femme peuvent être satisfaits à moins de frais que ceux de l'homme, on abuse de sa misère, d'abord pour la payer moins, puis ensuite on force les hommes eux-mêmes à capituler en les remplaçant par des femmes; de telle sorte que ce concours des femmes, qui semblerait destiné à améliorer la condition de la famille ouvrière, a simplement pour résultat de diminuer et d'avilir le travail du mari. La famille ne fait qu'en souffrir un peu plus, par le fait seul que la femme se trouve contrainte de déserter le foyer pour l'atelier. A la démoralisation de l'homme s'ajoute celle de la femme. L'ivrognerie de l'un se double de la prostitution de l'autre.

Voilà pour la famille ouvrière le résultat de la concurrence des intérêts. Il n'est pas meilleur au point de vue moral pour les chefs d'industrie, dont un grand nombre, peu à peu poussés par la passion croissante du lucre, par les nécessités de la lutte, sous peine de ruine, finissent par le mensonge, par la fraude, par le vol. Il ne s'agit pas ici de ménager les termes, de dissimuler les faits. Combien y a-t-il aujourd'hui

de commerçants et d'industriels qui ne s'appliquent surtout à remplacer la réalité par l'apparence, qui songent à autre chose qu'à tromper les acheteurs en abusant de leur ignorance, au point même de compromettre la santé publique par des sophistications criminelles que la loi pénale devrait assimiler à l'empoisonnement?

Et quel sera le résultat final de cette poursuite furieuse des gros bénéfices, si ce n'est de la rendre impossible, en déshonorant notre commerce et notre industrie; en leur fermant tous les marchés étrangers, et en faisant qu'il n'y ait plus de tarifs assez draconiens pour écarter des produits du dehors les préférences de la consommation nationale?

Ainsi donc la concurrence abrutit l'ouvrier et l'ouvrière; elle les livre à la misère et au vice, elle les tue; elle corrompt et ruine le patron; elle trompe, vole et empoisonne le public. Un principe qui porte de pareilles conséquences est jugé par elles. Tout le monde comprend qu'une telle situation ne saurait longtemps durer, et ceux mêmes qui en recueillent les bénéfices matériels sont troublés par la préoccupation des bouleversements dont elle menace un avenir peut-être prochain. Ils commencent à s'inquiéter de ce qu'on appelle la question sociale, et ils entrevoient que le seul remède à ces misères serait l'application des règles d'une morale vraiment juste et solidaire. Parmi ceux qui naguère vouaient à l'exécration universelle les téméraires, les scélérats qui osaient toucher à ces redoutables problèmes, combien n'y en a-t-il pas aujourd'hui qui commencent à se demander s'il n'y aurait pas réellement quelque chose à faire? Mais quoi? Revenir au passé? Restaurer les croyances religieuses et les corporations du moyen âge? C'est là l'utopie du socialisme catholique, qui oublie que ce prétendu remède a été appliqué pendant plusieurs siècles, avant la révolution de 1789, et qu'il a été condamné par une longue et désastreuse expérience. Il est vraiment bien étrange que des hommes intelligents se laissent prendre à une pareille illusion. Ce bon vieux temps qu'ils rêvent de faire revenir, mais

c'est le temps des jacqueries, des pestes causées par la famine périodique, des révoltes de la faim en France, en Angleterre, en Allemagne, en Italie ! Et l'on s'imagine que le régime qui n'a pu empêcher les soulèvements du peuple abruti par la double oppression des prêtres et des seigneurs, privé de toute initiative individuelle, écrasé par les impôts, pourrait aujourd'hui faire taire les réclamations de ce même peuple, habitué par quatre révolutions et par la pratique du suffrage universel à se considérer comme souverain !

Sans doute cette contradiction n'a pas échappé aux socialistes catholiques. L'écrivain dont nous citions le nom tout à l'heure la marque nettement. « Sans soutien moral ni matériel, dit-il, l'ouvrier se trouve jeté au milieu d'un société où tout est fait pour l'exciter et l'irriter. De toutes parts, un luxe effréné, insensé, frappe et offusque ses regards ; il produit des merveilles dont il ne jouit pas et sent bouillonner au fond de son âme l'envie implacable et furieuse qui grondait au fond du cœur de l'esclave antique. Serf du capital dans l'ordre économique, il est, en même temps, dans l'ordre politique, roi et souverain par le bulletin de vote. ».

Eh bien, cette souveraineté, la lui enlèverez-vous ? Croyez-vous que le travailleur de nos jours, qui a déjà dans ses mains l'arme du vote politique, la force de l'association libre et y ajoutera bientôt la puissance de l'instruction, se laissera ramener en arrière, à ces sombres époques de servitude, de misère et d'ignorance ?

La question sociale demeurera absolument insoluble tant qu'on cherchera à la résoudre par la restauration des institutions du passé et par le maintien de celles du présent. Il n'y a pas de solution possible pour quiconque n'admet pas comme facteur essentiel le grand principe de l'évolution dans le sens d'un développement progressif de l'intelligence et de la moralité. C'est lui qui a fait les sociétés antérieures, c'est lui qui a fait les sociétés actuelles, c'est lui qui fera les sociétés futures. Ce principe, c'est la forme et l'explication scientifique du progrès, et le mot de *progrès* n'a pas de

sens s'il n'implique l'idée de changements et d'innovations. Toutes les misères présentes découlent logiquement, nécessairement, de l'égoïsme individuel qui produit l'état de guerre, l'antagonisme des intérêts, ce qu'on appelle d'un mot, la *concurrence*. Tant que cet égoïsme et cette concurrence subsisteront, la misère persistera ainsi que les haines. La solution ne se fera que par l'harmonie des intérêts, et l'harmonie est justement le contraire de l'antagonisme.

Je ne saurais mieux exprimer ma pensée qu'en transcrivant ici les parties principales d'un article que je lis dans *la Justice* du 9 octobre 1883. Cet article, écrit par une femme d'une intelligence supérieure, Mme B. Gendre, me paraît résumer très nettement tout le côté moral de la question, lequel est la question tout entière.

« Vouloir prêter à toute force aux socialistes l'intention de leurrer l'humanité du rêve d'une société parfaite, créée comme par le coup d'une baguette magique et nageant en pleine félicité, c'est commettre une grave erreur ou un acte de mauvaise foi. Quiconque s'occupe de cet ordre de questions ne peut ignorer que le but poursuivi par les novateurs socialistes est simplement la recherche scientifique d'une organisation sociale, qui satisferait aux besoins physiques, moraux et intellectuels de *tous*[1] — ce qui est précisément la formule de la morale — en face d'une société où, seule, une minorité privilégiée jouit du fruit d'un travail auquel le plus souvent elle n'a point pris part. Cette organisation assurera à la collectivité la somme de bien-être et de bonheur *compatible* avec le degré de son évolution historique et les lois de son milieu naturel. C'est bien plutôt nos adversaires qui sont en pleine chimère, quand ils nous somment de leur donner, séance tenante, en une brève formule, la quintessence d'une perfection sociale, à laquelle nous n'espérons arriver que par une lente évolution...

« Il s'agirait d'abord de s'entendre, de mieux préciser le grand débat, qui, depuis un temps immémorial, s'agite entre les défenseurs du passé et les champions de l'avenir, entre

ceux qui prétendent arrêter le char de l'histoire, sinon lui faire rebrousser chemin, et ceux qui voudraient lui donner un coup d'épaule. La tactique de nos adversaires a toujours consisté à attaquer un point détaché de nos doctrines, souvent le moins important et le plus contestable, ainsi qu'à placer la discussion sur un terrain qui est la négation même du principe socialiste, sur celui d'une minorité privilégiée.

« Certes, les socialistes, qui ont inscrit sur leur drapeau le développement intégral de l'individu, ne songent point à supprimer les besoins intellectuels et artistiques, floraison suprême de la personnalité humaine; ils voudraient, au contraire, y faire participer tous les membres de la collectivité. Mais, nous n'hésitons point à le reconnaître, le but immédiat qu'ils se proposent n'est pas la conservation à tout prix des douceurs de l'existence, dont quelques élus jouissent seuls dans notre civilisation, tandis que tout le reste de la « pyramide sociale » plonge par sa large base dans un abîme de misère, d'ignorance et de dur labeur. Partant de ce principe tout à fait subversif, que dans une société nul ne devrait avoir le droit de jouir au prix des souffrances d'autrui, le socialisme voudrait assurer tout d'abord la satisfaction des besoins essentiels de tous, au moyen d'une plus juste rétribution du travail, et des fruits de ce travail, au moyen de la suppression de tous les monopoles et privilèges sociaux. Il est donc fort probable que si les privilégiés d'aujourd'hui n'écoutent que la voix de l'égoïsme, s'ils s'obstinent à fermer les yeux sur le spectacle de la misère, à boucher leurs oreilles aux cris des déshérités, ils seront peu satisfaits des modifications économiques que le socialisme se propose.

« De même que dans leurs objections nos contradicteurs ont invariablement en vue l'intérêt seul des privilégiés, de même aussi dans leurs considérations sur une organisation sociale très différente de celle d'aujourd'hui, ils sont impuissants à se détacher des conditions propres à cette dernière.
« L'intérêt personnel, objectent-ils, la légitime passion du

gain, sont aujourd'hui dans notre vieil ordre de choses l'âme de tous les efforts ». D'accord. Peut-il en être autrement dans un ordre social fondé sur la concurrence et la lutte acharnée des intérêts ? Mais il ne s'ensuit pas que dans une société basée sur la solidarité et l'harmonie des intérêts, ces mobiles ne puissent céder la place à d'autres supérieurs ou simplement différents. L'intérêt individuel existera toujours, mais sous l'empire de conditions nouvelles, il aura changé de caractère. Chaque individu trouvera conforme à son intérêt de contribuer au bien-être d'une collectivité qui assure le sien propre. A moins de supposer l'homme un animal étrangement pervers, on peut espérer qu'une fois échappé à l'engrenage terrible de la concurrence, qui est aujourd'hui une condition vitale, il trouvera bien plus agréable d'aider ses semblables que de les écraser.

« Quelles sont les forces sur lesquelles nous comptons pour opérer cette *transformation* de la nature humaine, nous demandez-vous ? Mais celles de l'action d'un milieu autrement organisé, d'une éducation conforme aux institutions nouvelles, de l'hérédité venant corroborer l'action de l'éducation et transformer en habitudes les principes inculqués aux cerveaux des jeunes générations. N'est-ce pas ainsi que se constitue toujours une morale nouvelle ? L'action combinée de ces forces très naturelles a suffi pour élever l'homme de l'état animal à l'état civilisé d'aujourd'hui ; elle suffira à l'amener à l'idéal moral que nous entrevoyons, car, quoi qu'en pensent les conservateurs nos adversaires, nous sommes des êtres très modifiables, produits d'un milieu et d'une époque donnée. L'ethnographie, la sociologie et l'histoire montrent l'être humain très différent selon le degré d'évolution auquel il est parvenu, et rien absolument ne nous autorise à supposer que cette évolution soit définitivement close en l'an de grâce 1883. »

Il n'y a dans tout cela rien d'utopique. Cette transformation que réclame le socialisme n'est que la continuation logique de l'évolution dont nous avons exposé le tableau et qui

a produit la série des progrès antérieurs. Cette évolution, qui résulte de la recherche incessante pour chacun de conditions meilleures pour son existence, a été pendant 250000 ans inconsciente et instinctive. Son instrument premier a été d'abord l'égoïsme grossier et inintelligent. C'est ce qui explique que ses progrès aient été si lents ; ils étaient continuellement entravés ou détruits par des erreurs résultant de l'ignorance de l'homme et de la grossièreté de son sens moral. Aussi a-t-il fallu à nos ancêtres une longue série de siècles pour se dégager de la pure animalité.

Quand l'égoïsme a commencé à s'affiner par le développement des facultés intellectuelles, la marche de l'évolution a commencé du même coup à s'accélérer, et de progrès en progrès l'homme est arrivé à comprendre dans une certaine mesure la nécessité de subordonner la satisfaction immédiate de ses appétits et de ses passions à la considération des intérêts ultérieurs et plus compréhensifs; à la conception étroite et sauvage de l'utilité suggérée par l'égoïsme individuel il a opposé l'utilité supérieure des sentiments et des vertus altruistes et solidaires. C'est-à-dire que l'égoïsme brutal et inintelligent des premiers temps s'est fondu en un égoïsme plus large et mieux entendu. L'individu isolé des temps quaternaires a subi la transformation matérielle et morale résultant des conditions nouvelles qui l'ont fait membre d'une famille, d'une tribu, d'une cité. C'est ainsi que de transformations en transformations, produites par un égoïsme de mieux en mieux entendu, par une conception de plus en plus exacte et élevée de l'utile, il est parvenu à gravir un à un les innombrables degrés qui séparaient l'anthropopithèque de l'homme civilisé des temps actuels.

Non seulement rien ne nous autorise à penser que cette évolution doive s'arrêter à l'année 1883 ; tout, au contraire, nous impose l'obligation d'affirmer non seulement qu'elle va continuer, mais qu'elle va nécessairement prendre une accélération extraordinaire. Rien n'est plus manifeste ni plus facile à démontrer.

Dans le passé, avons-nous dit, l'évolution a été lente, parce qu'elle était inconsciente. L'humanité cherchait sa voie au hasard, sans but, sans méthode déterminée ; elle était sans cesse ramenée en arrière par l'influence persistante des survivances et des ignorances du passé ! Et cela a duré jusque dans les temps où nous vivons. L'histoire des trois ou quatre mille ans qui ont précédé nous montre des nations, des grandes races qui se laissent durant des siècles écraser, étouffer silencieusement par des institutions funestes, par des conditions d'existence désastreuses, jusqu'à ce qu'elles disparaissent pour faire place à d'autres. Que sont devenues les grandes civilisations de la Chaldée, de la Perse, de l'Égypte? Tout cela a sombré, disparu, parfois sans même laisser de traces, en tout cas sans avoir songé à se révolter contre les idées et les habitudes politiques, religieuses, morales et sociales qui rendaient inévitables la décadence et la ruine. Athènes et Rome seules ont paru avoir quelque sentiment de cette nécessité imposée à l'humanité progressive de briser les entraves qui prétendent arrêter son évolution. Mais ce sentiment obscur et vague, après les avoir amenées à une liberté relative, les a laissées retomber à la fin sous le joug des institutions monarchiques, qui les ont tuées.

C'est seulement chez nous, dans les temps tout à fait modernes, que l'on voit un peuple faire des révolutions au nom d'un principe, d'un idéal à peu près déterminé. La France seule, en renversant, en 1792, la monarchie, parce qu'elle faisait obstacle à son évolution, a prouvé qu'elle commençait à prendre conscience de ses destinées et de ses droits. Cela suffit à expliquer pourquoi cette révolution a eu un si étrange retentissement. C'était en somme la première révélation de cette idée capitale que les peuples comme les hommes ont non seulement le droit, mais le devoir de rechercher avant tout leur plus grande utilité, et que cette utilité est surtout une utilité morale, parce que celle-là est la source de toutes les autres. Ce droit et ce devoir, elle les a résumés dans sa grande devise : Liberté, égalité, fraternité,

devise sublime, à laquelle on pourrait peut-être trouver une formule plus précise, mais qui, en somme, marque la plus nette perception qu'ait jamais eue aucun peuple des conditions essentielles de son évolution.

Pourquoi cette révolution n'a-t-elle pas porté tous les fruits qu'on en pouvait espérer ? Uniquement parce que cette conscience du droit et du devoir, c'est-à-dire des nécessités du progrès individuel et social n'a pas été assez générale ; parce que, à côté de quelques hommes dont l'intelligence s'élevait au-dessus du moment présent, un trop grand nombre n'ont vu dans la Révolution qu'une concordance momentanée avec les intérêts immédiats de leur égoïsme individuel. Ce sont ceux-là qui ont fini par s'emparer de la direction de l'esprit nouveau, et qui l'ont fait aboutir à la constitution d'une nouvelle classe de privilégiés. De cette manière, la Révolution a trouvé contre elle la coalition inconsciente, mais réelle de trois sortes d'égoïsmes : l'égoïsme irrité des classes dépossédées ou diminuées par la Révolution ; l'égoïsme satisfait de la classe capitaliste devenue prédominante, et l'égoïsme imbécile des foules ignorantes, grisées de gloire militaire.

C'est cette coalition qui a arrêté le progrès et supprimé les conséquences de la Révolution. C'est grâce à elle que depuis près d'un siècle nous piétinons sur place, sans pouvoir reprendre la marche interrompue, obligés même de lutter contre les tentatives incessantes des égoïsmes soi-disant conservateurs qui veulent nous faire rebrousser chemin. Mais ces tentatives et l'état de lutte qui en est la conséquence ont eu pour résultat de faire reparaître une partie des misères sociales dont on se croyait délivré, et, par un contre-coup naturel, de réveiller dans un grand nombre d'esprits le besoin de réformes, qu'on croyait satisfait. On commence à comprendre que la révolution française n'a pas dit le dernier mot du progrès possible, que les principes mêmes qu'elle a proclamés attendent encore leurs conséquences pratiques. Une lumière nouvelle se fait dans les

intelligences, et le nombre de celles qui aspirent à des conditions meilleures d'existence s'accroît chaque jour. La nation, revenue de ses illusions et de ses erreurs, semble reprendre conscience des destinées auxquelles elle a droit, et les principes vaguement entrevus aspirent à s'affirmer en des formules à la fois plus larges et plus précises.

Pendant longtemps on a cru qu'il suffirait pour vaincre et supprimer l'égoïsme de lui opposer un altruisme sentimental qui se formulait en dévouement, en abnégation, en désintéressement, en amour de la famille, de la patrie, de l'humanité. On commence à s'apercevoir aujourd'hui que le sentiment ne peut rien contre l'égoïsme, qui est lui-même un sentiment ; que c'est le sentiment même qu'il faut transformer en l'élevant à la dignité intellectuelle, ou du moins en le soumettant définitivement au seul pouvoir directeur qui existe dans l'homme, à l'intelligence. Je touche ici au nœud même de la question morale, et je ne sais si je parviendrai à me faire bien comprendre ; il est toujours difficile d'expliquer clairement des conceptions qui n'ont pas pénétré dans le domaine public et qui n'ont pas encore leur expression consacrée dans le langage courant.

L'évolution amène l'humanité intelligente et cultivée à une phase nouvelle de son développement. Le caractère dominant de la phase qui touche à son terme est le subjectivisme, c'est-à-dire que les conceptions de la civilisation actuelle ont toutes un cachet spécial de personnalité qui lui cache les choses elles-mêmes et substitue les impressions individuelles, c'est-à-dire les apparences, aux réalités objectives. On ramène tout à soi, et le moi humain absorbe l'univers.

Un des exemples les plus frappants de cet état mental nous est fourni par l'histoire des religions. L'homme, incapable de comprendre et d'expliquer ce qui l'entoure, crée tout un monde imaginaire qu'il charge du gouvernement des choses. Il se fait des dieux de toute espèce qu'il distribue dans tous les objets qui l'entourent, dans les eaux, dans les

arbres, dans l'atmosphère, dans le ciel, dans la nature entière. Et ces dieux qu'il a faits, il leur prête ses sentiments, ses passions, sa forme même. Il les adore, il en a peur; puis il les modifie et les transforme à son image à mesure que lui-même conçoit la vie sous des aspects nouveaux. Toute la civilisation primitive, fétichiste, visionnaire, religieuse est farcie de subjectivités, qui reparaissent en chaque enfant. La science elle-même reste subjective jusqu'aux siècles derniers. La philosophie n'est qu'une psychologie ou une métaphysique psychologique. L'astrologie est l'humble servante de l'homme, et les astres ne roulent dans le ciel que pour permettre aux habitants de la terre de pronostiquer leurs destinées. On peuple la physique, la chimie d'entités calquées sur la métaphysique humaine; la mathématique n'est elle-même qu'une métaphysique compliquée de fantaisies religieuses. L'hypothèse humaine règne partout. La terre est au centre de l'univers, parce que l'homme est la créature privilégiée de Dieu. L'économie politique se constitue presque uniquement des théories qui favorisent l'intérêt des classes qui la font.

La science tout entière, dans toutes ses branches, demeure pendant une longue série de siècles impuissante et stationnaire, embarrassée et écrasée sous ce fatras incohérent d'imaginations subjectives et égoïstes qui l'encombrent et la dénaturent. Pour reprendre la vie et le mouvement, pour lui imprimer ce magnifique essor qui la fait depuis un siècle marcher de découvertes en découvertes, il a suffi de la délivrer de cette entrave, de changer ses méthodes, de substituer au subjectivisme stérile le procédé objectif de l'observation directe des choses, multipliée par l'expérimentation. L'homme n'a commencé à découvrir l'univers que du jour où il a commencé à porter ses regards hors de lui-même. Tant qu'il n'a fait que contempler le moi intérieur et qu'il en a fait le centre du monde, il n'a vu que des fantômes et des brouillards. Il en est de même pour la morale. Elle a été de tout temps, elle est encore aujourd'hui purement sub-

jective. Pour l'égoïsme ce caractère n'est pas douteux, puisque l'égoïsme est le subjectivisme lui-même dans ce qu'il a de plus brutal et de plus grossier. Qu'est-ce, en effet, que l'égoïsme si ce n'est la substitution du moi aux intérêts et aux droits les plus légitimes d'autrui? L'altruisme lui-même, dans la plupart de ses manifestations, demeure entaché de subjectivisme égoïste. Il est bien rare que nous aimions les autres pour eux-mêmes, pour leur valeur propre. C'est nous que nous aimons en eux. Nos affections le plus souvent se mesurent aux jouissances ou aux services reçus ou espérés; celles même qui paraissent les plus désintéressées, telles que l'amour maternel, proviennent d'un sentiment purement subjectif, qui n'est autre que le plaisir même d'aimer. Ce que la mère aime dans son enfant, ce sont les émotions particulièrement douces qu'elle trouve dans cette affection. Ce subjectivisme, pour être instinctif et irraisonné, n'en est pas moins une variété de l'égoïsme. C'est ce qui explique qu'il soit si souvent injuste et même intermittent. Combien ne voit-on pas de mères témoigner des préférences à ceux de leurs enfants qui les méritent le moins? Combien d'autres chez qui les plus vives effusions maternelles se mêlent étrangement aux plus injustifiables sévérités? Chez un très grand nombre de femmes et même d'hommes, on trouve des affections non moins aveugles que l'amour maternel. Le hasard, l'habitude, les lient bien plus souvent qu'un choix raisonné et intelligent, et une fois le lien formé ils deviennent incapables de juger les actes de leurs amis. La sympathie couvre tout, explique tout, justifie tout à leurs yeux. Ce qu'ils condamneraient le plus énergiquement chez les autres devient innocent chez l'ami. Ils trouvent des excuses pour les vices, pour les crimes même; et il n'est pas rare de voir cette partialité passer pour vertu.

Cet altruisme subjectif est sans doute moins funeste que l'égoïsme purement personnel. Une société où chaque personne se laisserait aveugler par la préoccupation exclusive de ses propres intérêts au point de ne plus voir les intérêts

d'autrui serait certainement en plus mauvaise situation que celle dont chaque membre serait assez puissamment dominé par ses sympathies pour ne pas être en état de juger la valeur morale des actes de ses parents et de ses amis. Mais cet état mental, pour être moins désastreux que le premier, n'en est pas moins une preuve d'infirmité intellectuelle. Le point essentiel pour l'homme est d'être en pleine possession de ses facultés intellectuelles et de ne jamais permettre qu'elles puissent être obscurcies, fût-ce par lès plus nobles sentiments. L'erreur, d'où qu'elle vienne, est toujours une infériorité dans la conduite morale comme dans les sciences naturelles. Le savant qui se laisse duper par son imagination ou par une préoccupation quelconque, fût-elle la plus généreuse du monde, prouve par là-même qu'il n'a pas l'esprit scientifique, puisque l'esprit scientifique consiste essentiellement dans une clairvoyance et une impartialité intellectuelles, qui seules permettent de voir les choses telles qu'elles sont et de fonder des théories durables et utiles au progrès des civilisations. Les plus belles utopies sont nécessairement stériles, quand elles ne sont pas funestes.

Voici déjà longtemps que cette conviction a pénétré dans les esprits de tous les hommes qui s'occupent de recherches scientifiques. Ils savent qu'il faut avant tout bannir soigneusement toute solution préconçue, toute préférence individuelle, tout esprit de parti, exclure en un mot tout subjectivisme pour s'attacher uniquement à l'observation attentive et impartiale des choses et des faits.

Ce qui est encore plus significatif comme symptôme, c'est que cette évolution intellectuelle se manifeste dans la littérature comme dans la science.

Il y a sans doute déjà bien longtemps qu'à côté des hommes illustrés par la puissance de leurs facultés subjectives, telles que l'imagination et la sensibilité, on peut citer de grands écrivains, de grands artistes, de grands poètes, qui se sont distingués par la justesse et la pénétration de leurs facultés observatrices. Quelques-uns même ont réuni

les qualités les plus opposées. Mais ce sont là de rares exceptions. L'alliance de l'analyse objective et scientifique avec la synthèse subjective et poétique ne se rencontre que dans un très petit nombre d'esprits tels que Rabelais, Molière, Gœthe, Balzac, Delacroix.

Malgré cela on peut dire sans exagération que la caractéristique essentielle de l'art, de la littérature, de la poésie, c'est d'être sous une triple forme, la manifestation du subjectivisme, c'est-à-dire des sentiments, des émotions personnelles de l'artiste, du littérateur, du poète. Eh bien, malgré cela, la tendance objective est en ce moment si puissante qu'elle semble menacer le subjectivisme dans son propre domaine. On ne parle plus que d'observation, de nature, de documents humains. Le poète, le littérateur commencent à tenir compte de la vérité des choses autant que des fictions de la fantaisie individuelle; l'art et la poésie semblent se considérer comme des expressions spéciales de la science. Il y a là un mouvement qui déroute toutes nos traditions littéraires et qui gêne singulièrement la plupart de nos critiques d'art et de littérature; les uns, parce que cette transformation les épouvante et heurte toutes leurs habitudes; les autres, parce qu'ils se trouvent enveloppés dans un mouvement dont ils ne conçoivent pas les véritables raisons, et qu'ils le louent sans le comprendre.

La vérité est qu'il se produit dans nos esprits, sans que nous en ayons une bien claire conscience, un déplacement général de point de vue, qui aura l'avantage, plus tard, de fournir aux développements de l'art, de la poésie, de la littérature, une base plus solide, des données plus précises; mais ce serait une erreur de croire, comme paraissent le faire une foule de critiques ahuris, que cette transformation qui s'opère sous nos yeux soit le commencement d'une décadence. C'est tout le contraire, à mon avis, quelles que puissent être les apparences résultant de la transition. Elle pourra être plus ou moins longue et pénible. Mais, à moins d'accident grave, l'évolution suivra son cours et produira

ses fruits naturels, dont le principal sera d'assurer définitivement une part importante, mais non prédominante, à l'intelligence objective jusque dans les choses du sentiment et de l'imagination.

J'ai insisté longuement sur cette transformation de l'art et de la littérature, parce que ce mouvement qui s'exagère de ce côté, est précisément celui qui transformera la morale, où son action ne peut être que salutaire. L'intelligence, le juge suprême et impartial, se substitue peu à peu au despotisme intermittent et variable du sentiment personnel, trop proche parent de l'égoïsme. Les besoins affectifs conserveront leur importance, qui est capitale, dans l'œuvre totale de la civilisation ; mais, au lieu de chercher leur satisfaction au hasard, dans les suggestions du sentiment individuel et accidentel, de l'égoïsme, du caprice, de l'habitude, ils demanderont conseil à l'intelligence, seule capable d'apprécier les mérites, et suivront ses inspirations.

Il ne faut pas s'y tromper, cette modification de point de vue, ce changement de la puissance directrice de nos sentiments, n'intéresse pas seulement l'homme dans ses relations privées de famille et d'amitié. C'est une révolution qui emportera tout et changera la face du monde ; car si l'on veut bien se donner la peine de réfléchir et de comprendre, on verra sans peine que du jour où l'intelligence impartiale aura conquis la prépondérance définitive parmi les puissances directrices des facultés humaines, alors tomberont tous les sophismes, tous les mensonges, tous les mysticismes, toutes les sentimentalités niaises et fausses qui obscurcissent dans l'esprit de l'homme la notion du droit, et qui perpétuent les absurdités politiques, les iniquités sociales. Lorsque l'homme civilisé sera devenu capable d'observer directement les choses, qu'il sera surtout sensible à la vérité, les conclusions générales s'imposeront à son esprit avec la même puissance qu'aujourd'hui les démonstrations de faits présents et palpables. L'horreur des misères sociales révoltera sa pensée comme aujourd'hui le spectacle des souf-

frances individuelles soulève sa pitié. La conception de l'utilité générale et de la solidarité inaugurera ce règne du droit. Les facultés affectives n'y perdront rien ; au contraire, elles y gagneront d'être rangées à leur véritable place, sous la direction constante de la raison, au lieu d'avoir à exercer un empire pour lequel elles ne sont pas faites et où elles sont sans cesse exposées à des erreurs funestes.

Il serait inutile de nous arrêter plus longtemps à décrire cette évolution. Comme elle se produit en ce moment même, il suffit d'en marquer les principaux traits. Les esprits qui sont capables d'observation la reconnaîtront sans peine. Quant aux autres, aux conservateurs, à ceux qui mettent leur idéal dans le passé, et pour qui tout changement est une décadence, il est bien clair que je ne saurais avoir la prétention de leur faire accepter pour un progrès une évolution qui contredit toutes leurs aspirations et tous leurs préjugés.

Cette évolution qui doit nous amener à la véritable morale républicaine, la morale du droit et de la solidarité, la morale de l'utilité générale, s'accomplira-t-elle lentement ou rapidement? Je ne me charge pas de le dire. Et cependant, je l'avoue, tout me fait croire que la génération qui nous suit la verra se dessiner assez nettement pour qu'elle ne puisse plus être contestée que par les aveugles et les imbéciles. Les transformations que l'on peut observer dans ce sens depuis trente années s'opèrent avec une rapidité suffisante pour qu'il soit possible de déterminer à peu près dans combien de temps elle aura gagné la société intelligente. Je suis convaincu que d'ici à moins de cinquante ans elle aura conquis la direction de la pensée générale. Restera à la faire pénétrer dans les masses; mais comme ce seront elles surtout qui en recueilleront les profits, il est certain que l'on n'a à craindre d'elles aucune résistance durable.

CONCLUSION

I. L'utile est le point de départ et le but de la morale.

Une fois l'homme sorti de l'isolement primitif et la famille fondée par l'appropriation de la femme, le pas décisif est fait; tout le reste peut suivre par l'enchaînement des faits d'expérience, par la force des choses — et aussi de la logique humaine, car le nombre des races qui se sont arrêtées à une ébauche de famille et de société est très considérable, et les plus intelligentes ont pu seules transformer cet embryon en un organisme plus ou moins complet. Dès lors la morale a une raison d'être, et le sentiment de sociabilité se développe par les facilités mêmes que fournit la société pour la satisfaction des besoins physiques.

C'est de là que progressivement, comme une fleur de sa tige, sort cet épanouissement de besoins moraux, de sentiments et d'idées dont le développement, plus lent chez les uns, plus rapide chez les autres, finira par produire les civilisations postérieures.

Ce fait, que nous avons essayé de mettre en lumière, à savoir la transformation naturelle de l'égoïsme individuel de l'homme isolé en un égoïsme de plus en plus compréhensif du groupe, est le fait capital de l'histoire morale de l'humanité. C'est lui qui nous donne le point de départ et la cause originelle. Ce caractère domine tous les développements postérieurs et nous permet de les expliquer scientifiquement, sans faire intervenir cette philosophie mystique qui abîme l'humanité dans le surnaturel et fait de l'histoire une branche de la théologie.

Le besoin suscite le désir, et le désir produit l'action. Les besoins, d'abord purement physiques, créent la famille qui,

à son tour, fait naître des habitudes et des besoins affectifs, lesquels provoquent des actes qui ont un caractère moral, par cela même qu'ils dérivent des relations entre des êtres qui ne sont plus exclusivement préoccupés d'eux seuls. Ces relations, d'abord hiérarchisées par la force qui maintient la femme et ses enfants sous la main du père, se multiplient par l'extension des groupes; l'expérience journalière des avantages qui en résultent conduit plus ou moins vite les races intelligentes à des organisations de plus en plus parfaites. C'est-à-dire que l'intelligence, toujours stimulée par le besoin et par la progression des besoins de plus en plus élevés qui naissent d'habitudes de plus en plus morales, finit par trouver dans cette progression des motifs d'action auparavant inconnus. Elle fait naître à côté des besoins physiques, des intérêts et des passions morales qui leur font contrepoids et qui fournissent à l'activité des fils des raisons d'agir que ne soupçonnaient pas leurs pères.

C'est le progrès. Et le progrès, quand aucune cause étrangère ne vient se jeter à la traverse, se détermine toujours de lui-même par l'effet seul des avantages croissants qu'il apporte, dans le sens d'une moralité plus haute, c'est-à-dire d'une utilité de plus en plus générale.

Mais, à mesure que la moralité des actes s'élève par l'entremise même des intérêts à satisfaire, la moralité de l'agent suit la même progression, par le fait qu'il devient un instrument d'utilité plus parfait. En effet, non seulement sa sphère d'action s'étend, puisqu'il se préoccupe d'intérêts de plus en plus généraux et qu'il embrasse, dans cette préoccupation, un nombre plus considérable de ses semblables, mais la nature même de cette préoccupation se transforme, puisqu'elle comprend, avec les intérêts purement nutritifs, les intérêts affectifs et intellectuels. L'homme n'est plus seulement un animal qui a besoin de manger ; c'est un être moral qui a besoin d'aimer et de penser. Aux besoins nutritifs et sensitifs s'ajoutent les besoins cérébraux proprement dits. L'amour de soi devient l'amour de l'humanité, et l'amour de l'hu-

manité s'élève bientôt à sa forme la plus noble et la plus puissante : la passion de l'idée. Car qu'est-ce que l'idée, si ce n'est la recherche passionnée des formules les plus complètes du bonheur de tous, la sublimation, en quelques mots, de l'utilité générale ? Pour qui ne s'arrête pas à la surface des choses, est-ce que les grands penseurs ne sont pas les plus puissants serviteurs de l'humanité ? Ne sont-ce pas eux qui ont le plus efficacement contribué à son bonheur par leurs découvertes ? N'est-ce pas la science qui, peu à peu, l'a délivrée des servitudes et des misères que lui imposaient les préjugés, les erreurs, les ignorances primitives ? Toute découverte nouvelle, dans l'ordre des sciences philosophiques, sociales, naturelles, mathématiques, est une arme qui s'ajoute à celles que nous possédons déjà pour combattre les forces brutales qui nous asservissent à la souffrance ; ce sont autant d'instruments de libération. C'est la science qui, peu à peu, moralise l'humanité, en supprimant les obstacles qui la gênent dans la recherche du bonheur (1). Pendant que les mathématiques et les sciences naturelles multiplient ses moyens d'action sur la nature et rendent plus fécond le travail tout en diminuant l'effort, les sciences sociales — la phi-

(1) « Tous ces progrès en supposent un autre plus capital encore, celui de l'intelligence. C'était seulement dans le présent que vivait l'homme primitif, tant étaient débiles sa mémoire, son imagination, sa faculté de combiner des idées. Mais la vie mentale prend graduellement de l'ampleur ; les empreintes gravées dans les centres nerveux par les incidents et les accidents de l'existence deviennent plus profondes et plus tenaces. Quantité d'associations de mouvements, de sentiments, d'idées se fixent dans les centres nerveux, et elles y constituent tout un capital d'expérience accumulée. Appuyée sur cette base solide, l'intelligence s'épanouit ; l'homme apprend à observer exactement, à grouper ses observations, à en faire jaillir des déductions, des inductions : la science naît alors, et peu à peu elle métamorphose *toute* la vie humaine. A vrai dire, tout ce progrès si complexe est par-dessus tout intellectuel. Le goût du délicat dans les plaisirs sensitifs, l'art, les sentiments humanitaires, l'inauguration de la justice et de la liberté dans les relations sociales, tout cela en résumé résulte du graduel épanouissement de l'intelligence. » (Letourneau, *la Sociologie*, p. 566, 567.)

losophie, la politique, la morale, l'histoire, l'économie, l'esthétique, l'anthropologie, etc., etc., — font reculer les despotismes qui enchaînent sa liberté d'action, minent et détruisent les obstacles moraux qui entravent sa marche et arrêtent ses progrès, multiplient ses jouissances physiques et intellectuelles et préparent son émancipation totale des erreurs et des superstitions ou survivances par lesquelles le passé pèse encore sur le présent et compromet l'avenir.

Il faut donc le reconnaître, la science, ce qu'on appelle la poursuite de la vérité, n'est pas autre chose que la recherche des moyens les plus propres à assurer le bonheur de l'humanité. Qu'on accumule tant qu'on voudra les phrases les plus déclamatoires sur le désintéressement de la science, il n'en est pas moins vrai que son but suprême, comme son point de départ, sa raison d'être, c'est l'utilité. Une science inutile ne pourrait se concevoir. Que l'on dise, si l'on veut, que les savants, en poursuivant leurs études, ne se préoccupent pas des applications qu'on en pourra faire à la vie, cela peut être vrai, bien que ce soit loin de l'être toujours ; mais si le résultat de ces études ne devait jamais pouvoir se traduire en une amélioration de nos conditions d'existence, ces études ne pourraient être considérées que comme des jeux d'esprit, des exercices académiques sans valeur aucune.

Il faut d'ailleurs, dans ces considérations, tenir grand compte d'un fait capital, qui est trop négligé. Ce fait, c'est l'habitude qui façonne les hommes à agir sans se préoccuper des motifs de leurs actions et qui peut même le leur faire oublier complètement. Le mathématicien qui poursuit la solution d'un problème sans s'inquiéter des applications possibles de sa découverte est exactement dans la situation d'esprit de l'homme qui est arrivé, par une longue pratique de la morale, à respecter la propriété d'autrui, sans songer le moins du monde aux raisons théoriques qui lui imposent ce devoir. Il l'accomplit tout naturellement, sans même se demander si ce respect du bien d'autrui lui est commandé par la morale et s'il doit en résulter une utilité quelconque

pour ses semblables. Cette utilité n'en est pas moins réelle, et personne n'oserait le nier. Est-ce que, d'ailleurs, le fait seul de reculer les bornes des connaissances humaines sur un point quelconque n'a pas toujours pour résultat de faciliter pour l'avenir d'autres découvertes qui, elles, trouveront, un jour ou l'autre, leurs applications utiles ?

Les métaphysiciens, qui dédaignent l'utile en théorie, ne sont pas toujours ceux qui le négligent le plus dans la pratique. En somme, malgré toutes les déclamations qu'ils ont accumulées, comme à plaisir, autour des principes de la science morale, il suffit de réfléchir un moment, sans parti pris, pour reconnaître qu'il n'y a là qu'une question de bon sens et d'expérience journalière. Aucun homme sensé n'agit sans avoir un intérêt à agir, sauf le cas où l'habitude a tellement plié nos organes à la répétition du même mouvement que nous l'exécutons sans en avoir conscience. Mais ce n'est pas là une objection, car alors il reste à chercher pourquoi et comment a été prise cette habitude, et cette recherche nous amène infailliblement à constater, à une époque antérieure, que ce même acte a d'abord été exécuté, s'il l'a été volontairement, en vue d'un but d'utilité plus ou moins bien compris.

Si la science pure a pour point de départ et pour but définitif l'utile, comment peut-on dénier ce même caractère à la morale, c'est-à-dire à la science qui cherche la loi des rapports des hommes entre eux? Ce qui a pu jeter quelque obscurité sur ce point, c'est que la morale, en effet, condamne l'égoïsme, quand il se borne à la recherche exclusive de l'intérêt individuel. Par une exagération logique, qui ne supporte pas l'examen, on a été amené à croire que, cet égoïsme étant la source de tout mal, le désintéressement doit être la source de tout bien. On s'est jeté d'un extrême dans l'autre. Parce que le méchant est uniquement préoccupé de ce qu'il considère comme son utilité particulière, on a voulu que la vertu consistât surtout dans le mépris de l'utile. Et, comme il devenait alors impossible de trouver dans la réalité

des faits aucune raison d'agir, on en est allé chercher, dans les régions de la fantaisie, qui est la vraie patrie de la métaphysique.

Il y a là une erreur qu'il importe d'autant plus de rectifier qu'elle fausse toute la morale ou, pour mieux dire, la rend impossible. La vérité est que l'utile est un mot dont le sens se modifie progressivement, à mesure que progresse l'intelligence humaine (1). L'utile, pour le sauvage australien, comme pour l'homme préhistorique, est de manger, et, comme il a beaucoup de peine à se procurer des aliments, tout ce qu'il a d'activité intellectuelle se porte naturellement sur la recherche des moyens de ne pas mourir de faim. Le reste n'existe pas pour lui. C'est sa loi suprême. Pour ne

(1) C'est ce qui explique les transformations sociales. L'organisation industrielle des sociétés contemporaines, reposant sur le capitalisme et la concurrence, a pour effet nécessaire un effort constant du capital pour diminuer jusqu'à la limite du possible le prix de la main-d'œuvre. Mais cette main-d'œuvre, c'est le salaire de l'ouvrier, qui a au contraire un intérêt immédiat à l'élever. Donc antagonisme constant des intérêts en présence; par conséquent, souffrances, haines, guerres civiles. D'un autre côté, par le fait de la concurrence internationale, chaque groupe ouvrier doit craindre, en élevant le taux des salaires dont il a besoin pour vivre, l'invasion des produits étrangers et, par conséquent, la suppression ou l'avilissement du travail national. C'est une situation contradictoire et sans issue. C'est ainsi que les progrès mêmes de l'industrie replacent l'humanité dans l'état de lutte pour l'existence où elle se trouvait dans la période de la vie sauvage : concurrence entre les patrons, concurrence entre les ouvriers, haines des patrons et des ouvriers; dangers et souffrances pour tous. On n'échappera à toutes ces misères que par la substitution de la solidarité à l'égoïsme. Le premier, le plus clair intérêt des patrons serait d'encourager la confédération internationale des ouvriers, parce qu'alors ceux-ci pourraient établir partout des tarifs fixes qui délivreraient les patrons du souci des concurrences étrangères, et qui, en rétablissant la bonne harmonie entre les patrons et les ouvriers, feraient disparaître et les grèves et les menaces de guerre civile, aussi funestes aux uns qu'aux autres. Mais les patrons aiment mieux vivre au jour le jour et ne s'inspirer que des intérêts apparents et immédiats d'un égoïsme inintelligent.

pas mourir de faim, il s'empare de la proie du voisin, il le mange lui-même, il mange sa femelle et ses petits. Voilà la première conception de l'utile, étroite, brutale, comme le besoin qui lui a donné naissance. C'est l'égoïsme dans toute sa bestialité.

Plus tard, quand le groupe est formé et que, par la hiérarchie et l'union des forces il rend plus facile l'acquisition des moyens de vivre, la persistance du groupe ajoute un nouvel élément à la conception de l'utile, car le groupe est un instrument d'utilité. A l'égoïsme individuel s'ajoute l'égoïsme collectif qui est déjà un progrès, puisque, en instituant la vie de relation, il donne naissance à la morale.

Le groupement crée des besoins nouveaux, les besoins affectifs, qui ajoutent aux motifs d'action antérieurs des motifs d'action d'un ordre plus élevé, mais toujours intéressés, car l'affection est un élément de bonheur. De cette addition, la conception de l'utile reçoit un caractère qui la transforme dans la mesure même de l'importance que prend dans la vie le besoin d'aimer. L'égoïsme individuel ne cesse pas pour cela d'exister, mais son empire se restreint de plus en plus. Au lieu de s'occuper exclusivement de sa propre conservation, l'homme s'inquiète de celle des êtres dont l'existence est utile à son bonheur. Cette progression s'accélère par la facilité qu'il trouve à satisfaire ses besoins physiques. Si les circonstances sont telles qu'il n'ait plus aucune inquiétude de ce côté, il peut se faire que les besoins affectifs, n'étant plus gênés par aucune autre préoccupation, prennent un empire extraordinaire, que l'homme trouve surtout son bonheur dans celui de ceux qui l'entourent, et que l'égoïsme primitif semble disparaître presque complètement. Mais parce que c'est un intérêt moral qui nous fait agir, s'ensuit-il que nous agissons sans intérêt et que l'utilité ait cessé pour nous d'exister ?

On peut dire des besoins intellectuels ce que nous venons de dire des besoins affectifs. Il y a des hommes qui trouvent leur plus grande joie dans l'activité cérébrale. De même que

les uns préfèrent à tout la satisfaction des appétits physiques, les autres ne sont jamais plus heureux que quand ils sentent cette excitation particulière qui résulte de l'effort intellectuel. Dira-t-on qu'ils sont désintéressés parce que l'intérêt qui les fait agir est d'une nature plus relevée que ceux que poursuivent les hommes d'un développement inférieur?

Non; l'homme étant un animal progressif, il est tout simple que sur l'immense échelle qui va de la brute quaternaire à l'homme perfectionné du dix-neuvième siècle, quelques-uns, mieux servis par les circonstances, occupent des échelons plus élevés que ceux que leurs conditions d'existence maintiennent sur les degrés inférieurs. C'est par là même que se manifeste le progrès. Mais ce progrès ayant précisément pour effet de développer toutes les facultés de l'homme, il en résulte nécessairement que les idées se transforment avec les besoins, et que la notion de l'utile, qui n'est autre que la satisfaction de ces besoins, se transforme dans la même proportion. A cette série de transformations correspondent naturellement des changements analogues dans la conception morale.

Une autre cause d'erreur, relativement à cette question de l'utilité, se trouve dans ce fait que l'homme, même le plus perfectionné, éprouve parfois quelque difficulté à accomplir son devoir. Il sait bien que le devoir est de préférer l'utilité générale à son utilité particulière. Il sait également qu'il y a des catégories d'utilités supérieures les unes aux autres. En théorie, il n'hésite pas à placer la satisfaction des besoins moraux au-dessus de celle des besoins physiques. Mais s'il arrive qu'il se trouve replacé passagèrement dans les circonstances analogues à celles où se trouvaient nos premiers ancêtres et soumis aux mêmes nécessités physiques, alors il peut se faire que les mêmes conséquences morales se produisent pour un moment. Qu'on l'attribue à une sorte d'atavisme qui laisse subsister plus ou moins de la brutalité primitive sous le masque de la civilisation moderne ou à des

affaissements momentanés de l'intelligence, il est véritable que parfois la moralité des individus ou même des sociétés subit des éclipses étranges. La passion égoïste couvre comme d'une sorte de voile le devoir à accomplir, et la lumière de l'utilité sociale semble s'obscurcir.

Cette situation morale, accidentelle et passagère chez l'homme éclairé, qu'une culture intelligente a habitué à comprendre l'utilité supérieure de la morale sociale, est l'état ordinaire et permanent des âmes vulgaires, qui constituent le plus grand nombre. Accoutumées, par les conditions de leur existence, à se mouvoir dans le cercle restreint des intérêts inférieurs, elles n'en peuvent sortir que par un effort plus ou moins pénible et douloureux. Précisément parce que leur intelligence ne s'élève pas jusqu'à la compréhension de l'utilité réelle de la vertu, celle-ci se présente à elles sous l'aspect d'un sacrifice. Préoccupées de l'avantage immédiat qu'elles croient trouver dans l'acte mauvais, elles n'y renoncent que sous la pression de mobiles étrangers à toute considération de devoir, tels que la crainte du châtiment, mais toujours exclusivement personnels et, par conséquent, égoïstes. On peut les comparer à ces enfants qui, faute de comprendre l'utilité future de l'instruction, ne se résignent à l'étude que pour éviter la retenue.

C'est l'analyse de cet état moral inférieur qui nous vaut la théorie du désintéressement, de l'abnégation, du mérite et du démérite, des récompenses et des châtiments ultérieurs. Ces doctrines, qui se donnent pour le *nec plus ultra* de la perfection morale, ne sont en réalité que des doctrines d'enfants et d'esclaves. Leurs allures hautaines n'imposent qu'à ceux qui sont impuissants à en pénétrer le fond misérable et qui réduisent l'homme à n'être qu'un jouet dans la main d'un maître. Elles sont le produit naturel des religions qui courbent l'humanité sous des fatalités imaginaires. Elles conviennent aux hommes incapables de trouver dans leur propre intelligence la règle de leurs actions et qui ont toujours, comme les enfants, besoin d'un pédagogue. Pour les autres

la vertu n'est jamais un sacrifice, et ils ne voient pas plus de mérite à faire leur devoir qu'il n'y en a pour le commun des mortels à dépenser cent sous pour gagner cent francs. Il suffit pour cela d'être arrivé au point où les intérêts de conscience dominent les autres. S'il se rencontre quelque circonstance où le devoir paraisse douteux, l'homme qui cherche sa voie se trouve simplement dans la situation du mathématicien qui a un problème à résoudre. La solution peut être plus ou moins difficile à trouver, mais il y a bien peu de problèmes moraux qui résistent à l'application de la méthode de l'utilité générale. Il suffit de se poser à soi-même cette question bien simple : si tous les hommes agissaient de telle ou telle manière, qu'en résulterait-il pour la race humaine ? Il ne s'agit plus ici de sentiment ; c'est une question de fait. Celle des solutions qui entraîne les conséquences les plus utiles à l'ensemble de l'humanité est évidemment celle qu'il faut préférer.

II. L'utile est le criterium du juste.

La théorie qui fait reposer la morale sur la notion de justice est séduisante. Elle est en tout cas infiniment supérieure à la doctrine du sacrifice, du désintéressement, du mérite et du démérite, etc. Elle n'a qu'un inconvénient, mais qui est grave, c'est que l'idée de justice, par cela même qu'elle est abstraite, manque de précision. Au moins faudrait-il la définir. Mais où trouver cette définition ? Dira-t-on que le juste est ce qui est conforme au droit ? Quel droit ? et qu'est-ce que le droit ? Le droit est ce que nous doivent les autres, comme le devoir est ce que nous leur devons. Cette définition ne manque pas d'apparence, mais il est facile de voir qu'elle est purement superficielle, car elle n'explique en aucune façon ni ce que nous devons aux autres ni ce qu'ils nous doivent. Or c'est précisément le point important. Qu'importe que le mot soit défini si la chose reste obscure ?

Et qu'est-ce qu'une définition qui ne définit pas? Celle-ci a d'ailleurs laissé un trop large champ à l'arbitraire. Qui sera juge du droit et du devoir? Où est le critérium? Il n'y en a pas d'autre que la fantaisie individuelle. En l'absence de toute mesure précise, on ne doit que ce que l'on croit devoir. Le devoir est donc purement subjectif, soumis à toutes les variabilités de la fantaisie individuelle, à tous les obscurcissements de l'égoïsme, à toutes les suggestions de la passion.

Il faut chercher d'un autre côté.

Les dévots disent que le juste est ce qui est conforme à la volonté de Dieu. Mais cette volonté, qui la leur fera connaître? Et ce n'est pas la seule difficulté de cette définition. Pourquoi faut-il obéir à la volonté de Dieu? Est-ce simplement parce qu'elle est sa volonté? ou parce que sa volonté est nécessairement juste? Dans le premier cas, c'est l'idée de puissance qui s'impose et alors nous n'avons pas à nous inquiéter de savoir si elle est juste ou non, puisqu'il suffirait qu'il voulût une injustice pour qu'elle devînt juste. Dans le second, nous nous heurtons à un paralogisme, c'est-à-dire à une pétition de principe, car pour savoir si la volonté de Dieu est nécessairement juste, il faut que nous ayons idée d'une justice indépendante de la volonté divine et même supérieure à cette volonté, puisqu'elle lui sert de règle et de modèle.

Proudhon avait cru faire une trouvaille merveilleuse. Il faisait de la justice une faculté toute particulière qu'il octroyait à l'homme de son autorité privée. Ne sachant comment expliquer et définir cette idée dont il ne trouvait pas l'origine, il tranchait simplement la difficulté en la supposant résolue. Ce charlatan de génie, plein de sophismes, habitué à jongler avec les idées dont il mesurait surtout la valeur à l'abondance des développements de fantaisie et des paradoxes qu'elles pouvaient lui fournir, avait trouvé commode de faire de la justice un prolongement de la psychologie, sans s'apercevoir que cette prétendue découverte n'était qu'un plagiat de l'école spiritualiste. La justice immanente n'est qu'un nom nouveau donné à l'antique et vénérable

conscience dont Cousin et ses disciples avaient fait leur chose, bien qu'elle soit vieille comme le monde. Or qu'est-ce que la conscience dans leur système ? C'est la faculté même du bien, une sorte de voix surnaturelle qui crie au fond du cœur de l'homme quand il est sur le point de commettre une action mauvaise. C'est par elle que l'homme est instruit de son devoir, c'est elle qui le pousse à l'accomplir et qui le loue quand il a obéi à ses commandements. La conscience a été donnée à tous par Dieu pour les guider dans la vie; aussi tous sont-ils également coupables quand ils lui résistent. Elle n'est elle-même qu'un dédoublement de la raison universelle, impersonnelle, infaillible, appliquée à la conduite morale de l'humanité.

Cette fiction, que Kant appelait l'impératif catégorique, est très commode en théorie, et elle a l'avantage d'être d'une simplicité merveilleuse. Elle supprime toutes les difficultés et se prête admirablement à ces belles déclamations qu'affectionne l'enseignement officiel. Malheureusement elle s'accommode moins facilement avec la réalité, et les spiritualistes les plus convaincus se trouvent assez embarrassés quand il s'agit d'expliquer comment cette voix divine se ressemble si peu à elle-même quand elle parle au cœur d'un sauvage ou d'un homme civilisé.

En fait, la conscience est la faculté que nous avons de savoir ce qui se passe en nous-mêmes, et n'est pas autre chose. Nous avons conscience de nos sensations, de nos sentiments et de nos idées, c'est-à-dire du travail cérébral qui se produit en nous, mais ce fait n'a aucune influence sur la production de nos sensations, de nos sentiments et de nos idées; nous avons conscience des actes que nous accomplissons, et il est clair que, sans cette conscience, nos actes ne sauraient avoir un caractère moral. Les inconscients sont en dehors de la vie morale. Mais de ce que la conscience est une des conditions de la moralité, il ne s'ensuit nullement qu'elle en soit la source et la règle. L'assassin qui tue un homme sait bien qu'il le tue, mais ce

n'est pas cette connaissance qui constitue le crime. Pourquoi ne pas dire alors qu'il suffirait d'être témoin d'un assassinat pour en être coupable ? La morale antique n'avait pas reculé devant cette conclusion : le spectacle d'un acte criminel souillait le spectateur, et il devait s'en purifier. On n'ose pas aujourd'hui pousser la logique jusqu'à cette extrémité, parce qu'on se ferait huer. Mais, en réalité, cette absurdité est contenue dans le système qu'on nous donne comme le dernier mot de la morale.

La notion absolue et innée du bien est une autre variante de la même doctrine. Le bien existe en soi et par soi, indépendamment de tout acte, et comme modèle des actes. On le trouve dans cette région supérieure où flottent les *Idées* de Platon, ces formes éthérées de la pensée divine, dont les réalités matérielles ne sont que les grossières imitations. Il suffit que l'homme s'élève par la méditation jusqu'à ces sphères célestes pour y rencontrer à coup sûr ces types éternels des choses qui contiennent la règle des actions humaines. L'homme vertueux n'a qu'à s'efforcer de reproduire par ses actes les perfections de l'idée du bien, comme l'artiste celles du beau.

On nous permettra de ne pas nous arrêter à réfuter ces insanités, qui pourtant se retrouvent plus ou moins implicitement comprises dans les théories que la philosophie officielle défend avec acharnement contre l'écroulement dont les menace le progrès de la science moderne.

Un écrivain, qui est à la fois un poète, un philosophe et un savant, résume ainsi toute la série des phases qu'a traversées la civilisation morale de l'humanité, avant de parvenir à la situation présente (1) : « L'intérêt et la passion génésique, les relations de l'homme avec la femme et l'enfant ont fondé la morale affective. Des rapports entre l'homme et l'homme, entre les groupes d'hommes, entre l'individu et l'ensemble des individus, va se dégager la morale ration-

(1) Bibliothèque des sciences contemporaines : *la Philosophie*, par André Lefèvre, p. 566, 567.

nelle. La première tire les notions de bien et de mal d'un petit nombre de sentiments impérieux qui brusquent la délibération et la volonté; l'autre, éclairée par la comparaison de mobiles infiniment plus nombreux et plus divers, arrive à des conclusions moins directement nécessitées par les conditions organiques et animales. Toutes les deux, elles partent du même fond originel, des mêmes instincts et intérêts vitaux, mais celle-ci va plus loin et plus haut. Toutes les deux font appel à toutes les facultés et à toutes les formes de l'activité humaine; mais celle-ci, passant par tous les stades de l'élaboration intellectuelle, dépouille ses concepts de leurs éléments sensitifs. Dans le monde abstrait qu'elle se crée, elle n'opère plus que sur des rapports de quantité considérés en eux-mêmes; elle en extrait enfin la moyenne et la résultante, et, au-dessus du bien, du vrai, du beau, au-dessus de l'amour et du dévouement, elle dresse le phare suprême et la loi de toutes les actions, le *juste*.

« Mais le *juste* n'est exempt ni de variations ni d'éclipses. Non seulement la lumière n'éclaire pas « tout homme venant au monde »; non seulement elle est longtemps obscurcie, traversée par les fumées de l'organisme et des sens, des affections et des croyances, mais encore elle en naît; elle se nourrit de ces vapeurs, de ces mélanges impurs, elle en est faite. Son épuration est l'œuvre des siècles, de l'expérience et du génie. La passion de la justice, avant de dominer et de régir toutes les autres, en subit le contact et l'empire. Bien plus, elle ne peut ni ne doit les annihiler sous peine de perdre à la fois son principe, ses moyens et son but. La fonction de la morale rationnelle est la distribution du travail; il lui appartient de faire à chaque intérêt naturel et acquis sa part légitime et compatible avec une harmonie générale qui se nomme le *bonheur*. Elle ne doit oublier ni le corps, ni le sexe, ni l'âge, ni l'individu, ni le milieu, aucune source ni aucun genre de plaisir et de douleur. Et comment le pourrait-elle? Elle n'est pas sortie tout armée d'une raison qui n'existait pas encore; elle ne s'est pas formée isolément

avant ou après la morale affective, ni au-dessus, ni en dehors. Elles sont nées ensemble ; ensemble elles ont tâtonné, bégayé, grandi, échangeant leurs aliments, s'empruntant et se suggérant leurs idées, parfois, jumelles ennemies, se livrant de rudes combats, mais condamnées à la vie commune et aux compromissions les plus étranges. L'une préside à la famille, l'autre à la société ; mais elles se complètent réciproquement, celle-ci en introduisant l'équilibre social dans les rapports familiaux ; celle-là en faisant de la société une grande famille, et c'est elle qui achève la grande famille ; à l'égalité, expansion de la justice, elle ajoute la fraternité, transposition de l'amour. Quant à la liberté, condition générale et première, elle appartient à l'individu, étant, comme nous le savons, l'exercice non entravé des instruments qui concourent à la satisfaction des besoins naturels et acquis. »

Cette doctrine ne ressemble guère aux théories *a priori* qui, dédaignant l'histoire, laissent de côté les faits et les remplacent par des fantasmagories sans réalité. A la notion surnaturelle du *bien* absolu, elle substitue la conception purement humaine du *juste,* issue de la comparaison des faits et de l'observation de leurs conséquences. Le *juste,* expression abstraite et résumée de la loi morale de la réciprocité, se détermine dans la pratique, comme le dit M. André Lefèvre, par le respect de tout intérêt compatible avec une harmonie générale qui se nomme le *bonheur*. C'est la définition même de l'idée de justice. Cette définition, on le voit, se confond par un certain côté avec celle de l'utilité générale ou de la solidarité, qui a l'avantage d'être plus compréhensive et en même temps moins abstraite, et par-là plus précise. Tout en reconnaissant donc que, au fond, le *juste* et l'*utile,* conçus dans leur application générale, expriment souvent deux faits identiques, nous préférons cependant cette dernière expression, parce qu'elle fournit à l'homme un moyen de vérification plus facile, et que sa signification s'étend au-delà des limites du droit strict. L'idée de justice a

été tellement torturée par la théologie et la métaphysique, qu'il n'est plus toujours commode d'en discerner les traits véritables. Il est rare que la considération de l'utilité générale présente les mêmes incertitudes. Le juste, par cela même qu'il est une idée abstraite, est soumis à la subjectivité ; la passion égoïste l'altère et l'obscurcit souvent ; il ne porte pas en lui-même son *criterium ;* il a besoin de s'éclairer d'une lumière étrangère, et cette lumière est précisément celle de l'utile. L'homme, embarrassé de discerner où est le juste, trouve presque infailliblement dans l'idée de l'intérêt général la solution du problème qui l'arrête. Au moment d'agir, il n'a, pour vérifier la légitimité de son acte, qu'à se demander quelles en seraient les conséquences pour l'intérêt général, si tous les hommes agissaient comme lui. Si cet acte ainsi généralisé doit produire des effets utiles à tous, il n'y a pas à hésiter, l'acte est bon ; on ne trouvera pas de règle plus sûre que celle-là. Mais remarquez bien qu'il ne s'agit pas ici seulement de la majorité des hommes, mais de l'universalité de l'espèce humaine. De même que le mal résulte toujours des suggestions exclusives de l'égoïsme individuel, le bien est toujours en conformité parfaite avec l'intérêt universel. Ce sont là deux termes extrêmes, les deux pôles de la morale. L'espace intermédiaire contient une infinité de degrés qui peuvent servir à qualifier la moralité des actes qui se tiennent entre les deux limites.

Il est juste, a-t-on dit, qu'un seul périsse pour le salut de tous. Cela peut être nécessaire quelquefois, dans l'état actuel de nos sociétés imparfaites. Mais ce n'est pas juste, en en réalité, parce que, si cela peut être conforme à l'intérêt accidentel d'un groupe, c'est contraire au principe de l'utilité universelle. Les sociétés sont instituées précisément pour sauvegarder les intérêts, et particulièrement la vie de chacun de leurs membres. Si elles s'arrogeaient le droit d'en tuer un seul, en dehors des conditions acceptées par eux, elles iraient directement à l'encontre de leur principe ; elles détruiraient elles-mêmes le contrat tacite en vertu duquel elles

existent. La question de nombre ici importe peu. Là où une pareille maxime pourrait être appliquée, il n'y aurait plus de place que pour le droit de la force.

Il ne faut d'ailleurs pas croire que l'idée de fonder la morale sur l'utilité universelle soit une invention nouvelle. Ce principe était commun chez les nations les plus civilisées de l'antiquité. Les Grecs et les Latins avaient pour désigner l'homme de bien des expressions qui ne laissent pas de doute sur le sentiment général : χρῆστος ἀνηρ, *utilis homo*. « Souviens-toi, écrivait Marc-Aurèle, que tu n'es pas né pour toi seul, mais pour le genre humain tout entier. »

C'est que, en effet, c'est là une idée de sens commun. Il est évident que l'idéal d'une société serait celle dont l'organisation entière concourrait à assurer le bonheur de tous ses membres en leur fournissant, dans la mesure du possible, les moyens de développer toutes leurs facultés et de satisfaire à tous leurs besoins, physiques, moraux et intellectuels.

Je ne pense pas que cette affirmation puisse soulever aucune contestation. Mais si elle n'est pas contestable pour une société tout entière, comment pourrait-elle l'être pour chacun des individus dont la réunion constitue cette société? Le devoir et l'intérêt de chacun des associés ne sont-ils pas de concourir, dans la mesure de ses forces, au but de la société elle-même en travaillant au bonheur de la collectivité dont il partage nécessairement les joies et les douleurs, puisqu'il en fait partie ? Plus une société est parfaite, plus est étroite la solidarité qui relie les intérêts particuliers ; et plus cette solidarité est étroite, plus les particuliers ont un intérêt évident à améliorer les conditions générales d'existence, par la pratique des vertus sociales et individuelles.

III. Définitions et résumé général.

Il ne sera peut-être pas sans utilité, pour résumer tout ce volume, de donner en quelques lignes les définitions qui en ressortent de quelques-uns des termes qui servent à exprimer les principaux faits de la vie morale.

Le *bien* est une expression générale comprenant tout ce qui concourt à l'utilité générale ou à l'intérêt individuel, quand celui-ci n'est pas contraire à un intérêt supérieur, ou, si l'on aime mieux, il s'applique à tout acte conforme à l'ordre d'une société constituée en vue du bonheur de tous ses membres; et le bien est d'autant meilleur que cette conformité à l'ordre est plus complète, et que cet ordre est plus favorable au bonheur de tous.

Le *juste* est le bien considéré en quelque sorte au point de vue négatif, en ce sens qu'il marque la limite au-delà de laquelle cesse le droit légitime. Il exprime la conformité de l'acte au droit, c'est la première forme de la réciprocité; mais il est exagéré de le considérer comme la loi suprême et complète des rapports des hommes entre eux. En fait, il résume l'essence de la morale prohibitive, défensive en quelque sorte. C'est la formule de la morale du devoir strict: il n'est pas juste de faire du mal à son prochain.

Le *juste* n'est que la moitié du bien, la plus essentielle, si l'on veut, mais non la plus élevée. Au-delà du précepte qui défend de nuire au prochain, il y a la doctrine plus conforme au principe et au fait de la solidarité, qui ramène l'intérêt individuel à l'intérêt général.

Le *droit* est la substance du juste. Il est logiquement et historiquement l'antécédent du devoir. La société n'existe qu'en qualité de protectrice des droits des hommes qui se sont réunis plus ou moins expressément en vue de cette protection. Par nature, chaque homme isolé a le droit d'appliquer toutes ses facultés à la satisfaction de ses besoins. Ce droit persiste pour l'homme en société à la condition de ne

pas porter atteinte au droit égal du prochain. Chacun doit pouvoir compter sur le respect de ses intérêts individuels, en tant qu'ils sont en conformité avec l'intérêt général. C'est cette conformité des intérêts qui en fait la légitimité, et c'est cette légitimité qui crée le droit. Ce point de vue représente la morale défensive, restrictive, la morale du juste. Ce droit suffit aux sociétés primitives dont le but est surtout d'unir les forces pour résister aux dangers de la vie barbare. Mais si l'on considère la société civilisée, celle qui n'est plus seulement une société de guerre, ce droit ne suffit plus. La société sauvage était fondée en vue de diminuer des difficultés et des souffrances déterminées ; ses membres n'avaient donc rien plus à lui demander que de la défendre de ces dangers. La société moderne n'est plus seulement défensive ; elle est constituée en vue d'accroître dans la mesure du possible le bonheur de ses membres. Ceux-ci ont donc un droit nouveau — qui n'est plus seulement le droit du *juste*, mais le droit du *bien* — celui de pouvoir compter sur cet accroissement de bonheur, qui est la raison d'être d'une société bien constituée. Chacun, par conséquent, a droit à l'aide de la collectivité, c'est-à-dire de ses associés, partout où le concours de la collectivité est possible.

Le *devoir* est corrélatif au droit. Il commande de ne rien faire qui puisse, par soi-même ou par ses conséquences, se trouver en désaccord avec le juste et le bien, telle que nous venons de les définir, c'est-à-dire avec l'utilité générale, criterium infaillible du juste et du bien, ou avec l'intérêt individuel, quand cet intérêt n'a rien de contraire à l'intérêt général.

L'obligation. — Le terme de devoir comprend encore une notion qui n'est pas explicitement formulée dans la définition que nous venons d'en donner, et sur laquelle il importe d'insister, car c'est sur elle que les adversaires de la morale utilitaire s'appuient principalement pour la combattre. Il s'agit du caractère obligatoire du devoir, qui en est le signe essentiel, et qui, dans notre définition, n'apparaît pas suffi-

samment aux yeux des moralistes officiels. Ce scrupule est respectable. Nous allons tâcher de répondre à l'objection.

Qu'est-ce qu'un acte obligatoire? C'est un acte que nous ne croyons pas pouvoir nous dispenser d'accomplir sans nous exposer à des conséquences fâcheuses. Par exemple, il est obligatoire d'obéir aux lois, sous peine d'encourir un châtiment. Dans le système de la morale religieuse, qui fait dériver le devoir de l'ordre direct de Dieu, l'obéissance est obligatoire par la raison que le commandement d'un Dieu tout-puissant ne saurait être enfreint impunément. La théorie de la morale métaphysique sur le devoir est identique à celle de la morale religieuse. Seulement c'est la conscience qui se charge de la punition. Réduite à ces termes l'obligation n'est qu'un fait immédiat de prévoyance éveillée par un sentiment de crainte. L'obligation au sens moral a une signification plus étendue et quelque peu différente. Nous avons déjà eu l'occasion de nous expliquer sur ce point. Le sentiment de l'obligation morale est pour la plus grande part un fait d'atavisme, un instinct, une habitude transmise, qui nous rend sensibles non plus à la crainte d'un châtiment extérieur et physique, mais à celle d'une déchéance morale, d'une diminution dans notre propre estime, que l'on désigne sous le nom de *remords*.

Est-il vrai que cette sanction manque à la morale de l'utile ? Non. Elle est même d'autant plus assurée qu'il est plus facile de vérifier si l'acte accompli est vraiment contraire à la loi. Les prescriptions de la doctrine officielle sont souvent si peu précises qu'il n'est pas toujours commode de discerner où est le devoir. Le criterium de l'utilité universelle ne laisse guère de ces obscurités. C'est là un premier avantage qui n'est pas à dédaigner. L'homme qui manque à ses prescriptions éprouve d'autant plus vivement le sentiment de sa déchéance que le devoir était plus clair. Le remords sera donc d'autant plus probable que la faute sera plus évidente. On pourra nous répondre que, pour échapper aux remords, il suffira de ne pas accepter comme obligatoire la

loi de l'utilité générale. Sans doute, exactement comme dans la morale religieuse, il suffit de ne pas croire à la réalité des prescriptions divines ; comme dans la morale métaphysique, il suffit de ne pas croire au surnaturalisme du bien absolu, de la raison impersonnelle et de la conscience infaillible. En somme, ce qui fait le remords, c'est le sentiment de la déchéance morale, c'est l'idée qu'en obéissant à des mobiles inférieurs on s'est ravalé au-dessous de soi-même. Pour l'homme qui est convaincu que la dignité de l'individu comme des sociétés consiste précisément dans la substitution des préoccupations d'ordre supérieur aux basses suggestions de l'égoïsme brutal ; qui croit que le progrès moral de l'humanité se mesure justement à l'accroissement du pouvoir des premières et à la diminution de l'influence des autres, pour celui-là, le devoir de respecter en toutes choses des prescriptions dont il peut en tout temps vérifier par lui-même les effets, sera tout aussi obligatoire que celles d'une religion dont l'origine céleste ne lui est pas démontrée ou d'une entité métaphysique dont il ne connaît l'existence que par les affirmations de gens qui ne la connaissent pas plus que lui.

Je reconnais qu'à la morale utilitaire il manque un ressort puissant, le plus puissant de la morale religieuse, la terreur. Mais, l'avouerai-je ? l'absence de cet élément d'obligation est justement une des raisons pour lesquelles je préfère la morale de l'utile à toutes les autres. Je ne crois pas que la peur soit un bon moyen d'éducation, pas plus pour les hommes que pour les enfants. Il peut être commode de s'en remettre pour le gouvernement du monde à des croquemitaines de toutes catégories. Mais les hommes qui, pour agir, ne consultent que leur intelligence m'ont toujours paru supérieurs à ceux qu'on ne peut faire marcher qu'à coups de fouet.

Sans doute le nombre est encore bien grand de ceux qui n'obéissent qu'à la peur. Mais à qui la faute, sinon à ces doctrines d'épouvante qui se sont de tout temps appliquées à retenir l'humanité au plus bas degré de la civilisation ?

Présentez-lui des raisons d'agir et de choisir qu'elle puisse comprendre, et vous serez étonné de voir combien il se trouvera de gens qui saisiront avec empressement ce moyen de se relever à leurs propres yeux.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, outre les considérations d'utilité qu'elle leur apporte, la morale utilitaire laisse subsister la plupart des motifs dont l'influence détermine le plus souvent les volontés, même sous l'empire des doctrines qui les repoussent. Parmi ceux qui adhèrent le plus apparemment aux doctrines de la morale religieuse ou métaphysique, combien croyez-vous qu'il y en ait dont les actes se déterminent uniquement par la considération de l'enseignement sacerdotal ou de la justice immanente, et qui dédaignent l'opinion de leurs semblables? La plupart de ceux mêmes qui croient obéir à la voix de leur dieu ou de leur raison obéissent surtout à la considération de l'estime ou du mépris publics. C'est là qu'est en réalité la vraie puissance pour la grande majorité des hommes, en dépit des efforts que l'on fait pour la combattre.

Eh bien, nous, au lieu de la combattre, nous la secondons, parce que nous nous attachons surtout à la réalité des choses. Si l'homme dont l'intelligence éclairée conçoit et saisit les rapports intimes de l'utilité universelle avec sa propre utilité peut trouver une récompense suffisante dans le bien même qu'il a fait, il n'en est pas moins bon et légitime qu'il trouve dans l'approbation et dans l'amour de ses semblables un supplément de bonheur et de nouveaux stimulants à bien faire. Quant à ceux qui, moins intelligents, ne pourront encore s'élever à la pleine compréhension de cette solidarité universelle, il est utile, pour eux et pour tous, qu'ils s'habituent à chercher dans l'estime publique une joie supérieure à la satisfaction des appétits égoïstes. Le progrès consiste précisément dans la substitution croissante des mobiles d'ordre supérieur aux mobiles de la barbarie primitive.

C'est là ce qui donne le caractère obligatoire aux pres-

criptions de la morale utilitaire, et cela suffit pour quiconque est accessible à la considération des intérêts purement moraux. Pour les autres, il y a les répressions légales, à la nécessité desquels aucune théorie morale n'a la prétention de soustraire la société. Il est clair qu'à l'égard de ceux à qui ni la considération de l'utilité universelle ni celle de l'opinion ne suffisent pour leur faire respecter le contrat social, il n'y a pas d'autre recours que la contrainte. Si le devoir de chaque citoyen est de travailler au bien général, celui de la société est de défendre les intérêts de tous contre les entreprises de ceux qui les attaquent.

Il importe d'ailleurs de remarquer qu'il y a des obligations de différents degrés, comme il y a plusieurs catégories de devoirs.

L'homme, avons-nous dit, doit se proposer pour but et pour règle l'utilité universelle. Mais s'il doit tâcher de faire à ses semblables le plus de bien possible, il est clair qu'il doit commencer par ne pas leur faire de mal. C'est là le premier degré. C'est le domaine propre du *juste*. La première utilité pour chacun, c'est qu'on ne le dépouille pas de ce qui lui appartient. Ceci est d'obligation stricte. Toute violation des devoirs de cette catégorie donne lieu à l'intervention de la loi répressive ; ces devoirs s'imposent également à tous, et personne n'a le droit de s'y soustraire.

Mais cette morale en quelque sorte négative ne suffit pas au progrès des sociétés. Au-dessus des hommes qui se contentent de respecter les droits acquis de leurs semblables et leurs intérêts présents, c'est-à-dire qui s'abstiennent de leur faire du mal, il y a ceux qui s'appliquent à leur faire du bien, en améliorant leurs conditions d'existence, en créant pour eux des utilités nouvelles, en suscitant des motifs d'action supérieurs, moraux et intellectuels, en s'efforçant d'élever leurs âmes à la conception d'un état social plus parfait. Pendant que les premiers se bornent au respect des conditions présentes, les autres travaillent à préparer l'avenir. Ce sont les pionniers du progrès et les bienfaiteurs de l'huma-

nité. Cette catégorie comprend les inventeurs, les savants, les philosophes. Leur rôle exige des qualités morales et intellectuelles qu'il serait absurde d'exiger de tous les hommes. Sans doute le devoir de tous est de travailler dans la mesure de leurs forces à se rendre capables de le remplir; mais il est impossible que tous y parviennent. Aussi ce devoir est-il d'une nature particulière qui ne comporte pas l'obligation stricte et ne permet pas l'intervention de la loi. On ne saurait contraindre un homme à déployer des qualités qu'il n'a pas dépendu de lui d'acquérir.

L'amélioration croissante des conditions sociales, la diffusion progressive de l'instruction, le perfectionnement continu de l'enseignement moral pourront, grâce à l'influence de l'exemple et de l'hérédité, développer les aptitudes des générations futures, et augmenter dans chacune le nombre des intelligences supérieures. Mais il serait périlleux d'espérer que ce progrès devienne jamais assez général pour qu'il soit possible de confondre en une seule les deux catégories de devoirs que nous venons de distinguer.

Il ne faut pas du reste perdre de vue que, en fait, l'obligation est un phénomène moral, dont l'intensité varie avec les intelligences. Si, en nous plaçant à un point de vue général, nous pouvons dire que l'obligation domine surtout dans la morale restrictive ou négative, c'est-à-dire dans les prescriptions qui interdisent de faire le mal, il est certain que, pour les âmes d'une nature supérieure, le devoir de faire le bien, c'est-à-dire de travailler à l'amélioration des conditions sociales dans la mesure de leurs forces, revêt un caractère presque aussi strictement obligatoire que celui de ne pas nuire aux intérêts existants.

La liberté. — Voici encore un mot autour duquel la métaphysique et la théologie ont accumulé les obscurités. Elles ont fini, à force de subtilités et de logomachies, par donner à cette question l'apparence d'un problème insoluble. Nous avons exposé notre opinion sur les théories fantaisistes qu'elles ont édifiées pour résoudre une difficulté qu'elles

avaient créée de leurs propres mains. En somme, le problème n'existe pas ; il suffit de rendre au mot son sens réel, par l'observation des faits, pour faire évanouir ce fantôme, qui dépend exclusivement de la comparaison des motifs et de leur appréciation par l'intelligence. Il suffit surtout de bien distinguer entre la liberté de pouvoir qui dépend des faits extérieurs et n'a rien à faire avec la question morale, et la liberté de vouloir, qui est simplement absurde.

La morale du libre arbitre ne fait pas cette distinction. Pour elle la liberté consiste à pouvoir faire ce qu'on veut, sans qu'aucun obstacle physique extérieur s'y oppose. La chose est donc parfaitement simple. Si je *veux* marcher, je marche, à moins que je n'aie les jambes liées ou paralysées. Mais s'il m'est défendu de marcher, sous peine de châtiment, alors l'obstacle devient moral. C'est la crainte du châtiment qui me condamne à l'immobilité. Si je passe outre, et si je continue à *vouloir* marcher, je suis libre de le faire à mes risques et périls. J'ai le droit de choisir ou d'être puni pour avoir marché, ou de ne pas marcher pour n'être pas puni. Mais elle oublie un point essentiel : pour qu'il y ait choix, il faut qu'il y ait comparaison, c'est-à-dire examen plus ou moins attentif, plus ou moins rapide de la valeur des motifs d'action. C'est ce qu'on appelle *délibération*. La délibération est un fait purement intellectuel. C'est donc, en dernière analyse, non la volonté, mais l'intelligence qui décide. Demandera-t-on si l'intelligence est libre? Oui, si la liberté consiste à n'être contraint par aucune force extérieure ; non, si l'on entend par là que l'intelligence peut indifféremment décider le pour ou le contre. Cette liberté d'indifférence, comme on l'appelle en langage scolastique, est une pure absurdité. L'intelligence ne peut pas faire que ce qui lui paraît meilleur lui paraisse pire. Or c'est cette décision de l'intelligence qui domine le fait de volonté, c'est-à-dire qui détermine le résultat de la délibération.

Ce qui est vrai, c'est que la diversité dans le développement intellectuel peut et doit entraîner une diversité correspon-

dante dans l'influence des motifs. Une intelligence qui ne s'élève pas au-dessus des mobiles égoïstes se laissera fatalement dominer par eux, tandis qu'un esprit plus cultivé ou plus généreux donnera certainement la préférence aux mobiles d'un ordre supérieur, à moins qu'il ne soit momentanément troublé et obscurci par une passion égoïste et violente qui supprime la délibération. Dira-t-on que pour déterminer l'impulsion et mettre en jeu l'activité il faut une autre faculté, telle que la volonté? que l'intelligence n'est pas par elle-même une force impulsive? que l'on peut connaître toutes les propriétés du triangle, sans que cela nous porte nécessairement à tracer des triangles? Il est vrai, la force impulsive est dans le désir, dans la volition — qui n'est que le désir ratifié par l'intelligence, — ou, plus exactement, dans le motif qui se présente toujours à l'intelligence avec son caractère propre de moteur. Or, de ce que l'intelligence choisit entre deux moteurs différents, il ne s'ensuit nullement que celui qu'elle choisit perde par là même sa force motrice. Loin de là, celle-ci ne fait que s'accroître par l'approbation même de l'intelligence, tandis que la connaissance des propriétés du triangle n'engendre par elle-même aucun motif d'action. Ce n'est donc pas l'intelligence qui pousse à agir, mais la force propre de celui des motifs soumis à son jugement, auquel elle a donné la préférence (1). La liberté n'existe donc que par l'accord du désir et de l'intelligence.

(1) Voir, dans le beau livre du docteur Ch. Letourneau, *Physiologie des passions* (chez Reinwald), 2e édit., p. 112 et suiv., une analyse très nette et très probante de cette question de la liberté. Il démontre très clairement que tout être, aussi bien que tout corps, alors qu'il subit des attractions multiples et d'intensité variable, obéit à leur résultante, dont le sens est principalement déterminé par la force qui prédomine. Ce qui nous donne l'illusion de la liberté, c'est que nous pouvons éprouver à la fois plusieurs désirs différents et même contraires; tant que nous n'avons pas délibéré, c'est-à-dire tant que nous n'avons pas réfléchi sur les conséquences, nous ignorons quel sera celui qui l'emportera, et nous nous imaginons qu'il dépend absolument de nous de choisir l'un ou l'autre. La preuve que nous ne sommes pas libres, c'est que cet état d'incertitude cesse

L'habitude. — Parmi les mobiles d'action, il n'en est pas de plus puissant que l'habitude, ni qui ait plus d'importance dans une théorie morale. On sait que les enfants, quand ils commencent à parler, aiment à répéter les mêmes syllabes : *papa, nounou, joujou, maman, toutou, nanan,* etc. Cela s'explique par la nature même de nos organes, dont les mouvements sont d'autant plus faciles qu'ils sont plus fréquemment répétés. Aussi personne ne prend-il plus facilement des habitudes que les enfants. Mais l'habitude, qui exerce un empire si puissant sur l'enfance, continue à dominer l'existence tout entière. C'est à elle que nous devons d'accomplir sans réflexion et sans fatigue nos fonctions physiques, et la plupart de nos fonctions intellectuelles. Dans la pratique de la morale, l'habitude a une importance extraordinaire. C'est un des moyens d'éducation les plus puissants et les plus efficaces. L'homme, à qui dès l'enfance on a inculqué l'habitude de préférer l'intérêt de tous aux suggestions de l'égoïsme, fait ensuite le bien sans effort, sans même avoir conscience du mobile qui le fait agir. Il souffre de tout ce qui porte atteinte à l'intérêt général, comme les autres de

aussitôt que nous avons pris une connaissance plus complète de la valeur de chacun. Une autre preuve, c'est que dans les moments d'émotion puissante, dans le délire de la colère, dans l'enivrement de l'enthousiasme, toutes les fois enfin qu'une passion unique et violente se produit, elle nous emporte, sans même nous laisser l'apparence de la liberté. Par conséquent, le désir peut être défini: l'impulsion franchement irraisonnée; la volition est l'impulsion délibérée. L'illusion de la liberté, qui disparaît en face d'une impulsion unique et passionnée, devient de plus en plus forte à mesure que l'homme devient plus intelligent, par le fait seul qu'il devient plus prévoyant, qu'il a plus de mobiles, qu'il a une conscience plus nette des multiples incitations qui le sollicitent, et qu'en même temps il a plus à réfléchir, à délibérer, c'est-à-dire à intervenir intellectuellement pour juger de la valeur respective de chacun des motifs relativement à ce qu'il considère comme la loi morale de sa conduite. Il termine en formulant ces deux lois : 1° le désir est d'autant plus ardent que l'impressionnabilité est plus vive ; — 2° la volition est proportionnelle à la rectitude de la raison, et la raison est inverse de l'impressionnabilité.

ce qui les atteint personnellement. Si à cela se joint l'influence d'une heureuse hérédité, — l'instinct n'étant qu'une habitude héréditaire, — l'homme ainsi favorisé par les circonstances peut sans peine devenir un modèle achevé de vertu sociale.

Je sais bien qu'il ne manquera pas de gens pour dire que la vertu ainsi comprise n'est plus la vertu, dans le sens ordinaire du mot. Parce que, en latin, le mot *virtus* implique l'idée de force et de courage, ils ne peuvent concevoir une vertu sans luttes et sans déchirements.

A vaincre sans péril on triomphe sans gloire.

Où est le mérite d'une vertu qui n'exige aucun sacrifice? Il leur faut absolument des pleurs et des grincements de dents. Leur erreur s'explique par une analyse inexacte des vraies conditions morales de l'humanité. Sans doute l'acte le plus vertueux est celui qui exige le plus d'efforts, comparativement à l'état moral du vulgaire, mais, en réalité, l'homme qui l'accomplit le plus naturellement est le meilleur, car cette facilité même prouve qu'il est le plus dégagé des influences de l'égoïsme individuel, et que, par conséquent, il est le moins exposé à y succomber. Pourquoi ne pas dire alors que le meilleur coureur est celui qui a le plus de peine à gagner le prix? Oui, certes, il faut féliciter l'homme qui, placé entre deux intérêts contraires, lutte énergiquement contre la tentation de préférer sa propre satisfaction à celle des autres; il faut se réjouir s'il parvient à en triompher, parce que cela même est un bien pour la société et un progrès pour lui. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il est encore d'autant plus loin de la perfection morale qu'il a plus de peine à en réaliser les conditions. Cet héroïsme bruyant qui tempête et qui crie en face du devoir à accomplir ne vaut pas la vertu modeste et tranquille qui fait le bien simplement et sans lutte.

Il y a plus de joie au ciel, dit l'Évangile, pour un pécheur

qui se réconcilie, que pour dix justes qui persévèrent. Cela est bon à dire à des pécheurs qu'on veut ramener, mais pour les sociétés humaines, les justes qui persévèrent sont infiniment préférables aux criminels qui se repentent, et une cité composée d'hommes habitués à faire leur devoir sans effort serait beaucoup plus heureuse que celle dont les citoyens, pour n'être pas des scélérats, auraient besoin d'être des héros (1).

Le mérite et le démérite. — Ceci nous ramène à la même observation. Ce qui obscurcit la plupart des théories morales, c'est le sens que l'on attache aux mots de *mérite* et de *démérite*. De ce que, en effet, la plupart des hommes ont de la peine à vaincre leurs passions mauvaises, on devrait conclure qu'ils ont encore bien du chemin à faire avant d'arriver à la véritable vertu. Mais non, on aime mieux en tirer la conclusion que cette peine est un des éléments essentiels de la vertu. Et cette illusion est si bien enracinée, qu'on s'en fait un argument contre la doctrine que nous soutenons. Cette notion de mérite et de démérite est si étrangement comprise que, à prendre au pied de la lettre la signification qu'on donne à ces deux mots, celui-là seul aurait droit à l'estime

(1) Prenons un exemple. Paul, traversant un bois, rencontre une femme qui porte une montre et une chaîne d'or. Paul est un homme d'imagination. Aussitôt l'idée lui vient qu'il pourrait bien, en assassinant cette femme, lui enlever ses bijoux, et cette idée s'empare si bien de lui qu'à plusieurs reprises il ouvre son couteau dans sa poche. C'est à grand'peine qu'il se résout enfin à renoncer à son crime. Si le mérite est en proportion de l'effort, il faut bien reconnaître que Paul est infiniment plus rapproché de l'idéal de la vertu morale que Jacques, par exemple, qui un quart d'heure après trouve la même femme au beau milieu de la forêt, et qui passe à côté d'elle sans même songer qu'il serait bien facile de l'assommer. Les amis de l'héroïsme auront beau dire, la vertu toute simple et tout unie de Jacques me paraît infiniment plus sûre pour le prochain que les grandes luttes de Paul. Je dirai plus. Je suis convaincu que les moralistes mêmes qui affichent le plus d'admiration pour les vertus tourmentées comme celle de Paul aimeraient beaucoup mieux voyager la nuit sur une route déserte avec Jacques.

et à l'applaudissement publics, qui démontrerait par son hésitation en face du devoir qu'il n'en a pas encore le sentiment complet. Nous repoussons absolument cette doctrine comme étant la négation même de la morale.

Il suffit d'ailleurs d'analyser la notion de mérite et de démérite pour en démontrer l'erreur. En fait, dans une vraie théorie morale, il n'y a guère de place pour le mérite et le démérite. Les circonstances qui font l'homme sont pour la plupart indépendantes de lui. L'hérédité et l'éducation agissent en lui sans qu'il y soit pour rien. L'intelligence qui lui fait comprendre la supériorité des mobiles moraux sur les autres, ce n'est pas lui qui se l'est donnée, et il est bien difficile de préciser dans quelle mesure il a contribué à son développement. Comment, dans ces conditions, mesurer avec une exactitude, même approximative, sa part de mérite ou de démérite? Ce sont là des questions tellement délicates qu'il est difficile de comprendre l'assurance avec laquelle les tranchent les docteurs de la morale courante. Ils se contentent, pour la plupart, de transcrire l'opinion du vulgaire mal informé et de s'approprier ses analyses superficielles.

La vérité, c'est que la grande majorité des hommes est fort imparfaitement dégagée de l'influence des mobiles égoïstes de l'antique sauvagerie, et qu'elle voit toujours avec un certain étonnement ceux qui parviennent à s'y soustraire. Il lui semble qu'il leur faille pour cela un effort extraordinaire, et c'est cet effort supposé qu'elle admire, et qui, pour elle, constitue le mérite. Elle ne comprend pas que certaines âmes s'élèvent naturellement au-dessus des difficultés qui l'accablent.

D'un autre côté, c'est un sentiment naturel de l'humanité d'aimer et d'estimer tout ce qui concourt à augmenter son bonheur. C'est la raison de l'amour et de l'estime qu'elle témoigne aux hommes qui contribuent, par leur préoccupation de l'intérêt général, à diminuer la somme de ses misères. Ce qu'elle aime en eux, c'est elle-même, car elle comprend plus ou moins vaguement que toute défaite de

l'égoïsme individuel est une victoire pour sa propre utilité. Dans tout homme vertueux, elle entrevoit instinctivement un bienfaiteur, sans être cependant en état de se rendre un compte bien net du rapport qui peut exister entre la vertu de quelques-uns et le bonheur de tous. Mais il suffit qu'elle le soupçonne pour qu'elle en témoigne sa reconnaissance. C'est ainsi qu'elle est amenée à considérer la gloire et l'admiration comme une récompense. Or à l'idée de reconnaissance se rattache logiquement celle de mérite, comme celle de démérite au sentiment contraire.

La responsabilité. — C'est ici surtout que triomphe l'école du libre arbitre. Puisque d'après nous tous les actes de l'homme sont des conséquences nécessaires de sa manière d'être, que cette manière d'être est déterminée par l'hérédité, par l'éducation, par le besoin, par les circonstances, par le milieu, et qu'il ne dépend pas de lui d'être autrement qu'il n'est, comment peut-il mériter des châtiments ou des récompenses?

Ce raisonnement paraît en effet d'une logique irréfutable. Par conséquent, il ne saurait y avoir selon nous de responsabilité dans le sens qu'attache à ce mot l'école du libre arbitre.

Nous n'avons pas besoin de dire que, pour nous, le terme de *responsabilité* ne saurait impliquer l'idée de châtiment ni de récompense, comme conséquence d'un jugement sur le mérite ou le démérite moral d'un acte. Nous nous sommes déjà expliqué à ce sujet. On peut faire intervenir la souffrance ou le plaisir comme moyens d'action, puisqu'il s'agit d'un être intelligent et que le but est de fournir à son intelligence des motifs d'agir en un sens plutôt qu'en un autre, lorsque viendra le moment de la délibération, c'est-à-dire de la comparaison. Mais nous repoussons absolument l'usage du châtiment et de la récompense comme mesure de la moralité d'un acte. En somme, la moralité d'un homme ne dépend pas de lui, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle se mesure par le choix qu'il fait entre les motifs d'agir. C'est

par ce choix qu'on peut voir à quel degré d'évolution il est arrivé, et quand ce choix est libre, c'est-à-dire abandonné à la seule délibération de l'intelligence, sans intervention de menaces ou de violences, on peut dire, si l'on tient à conserver ce mot, que l'agent a la responsabilité de l'acte auquel il s'est déterminé.

Je sais bien que ce n'est pas là le sens que l'on donne d'ordinaire au mot de *responsabilité*. C'est une expression dont le caractère essentiel est d'être en correspondance d'idée avec la doctrine dominante du libre arbitre, c'est-à-dire de la liberté d'indifférence. Mais nous croyons avoir démontré que cette doctrine est insensée et insoutenable. Il vaudrait donc infiniment mieux faire disparaître du langage les expressions dont la signification a été frappée à son image et à son usage. Nous ne pouvons donner au terme de *responsabilité* que le sens que nous indiquons, ou il n'a plus pour nous aucun sens. Dire que l'homme est responsable de ses actions signifie simplement et uniquement pour nous que les actes accomplis par lui après délibération sont le témoignage le plus direct de sa valeur morale.

Le résumé général de tout ce qui précède peut se faire en quelques lignes. L'homme trouve son plaisir dans la satisfaction de ses besoins. Aussi le besoin est-il la source de toute activité. Mais ces besoins sont de natures différentes : les uns se rapportent spécialement à la vie physique; les autres à la vie cérébrale. Les premiers sont surtout développés chez l'individu isolé; les seconds, chez l'homme vivant en société. La prédominance passe des premiers aux seconds à mesure que l'homme social se développe, et cette prédominance coïncide régulièrement avec un accroissement du bonheur général. Donc, si le but de l'homme est d'assurer son bonheur, il ne doit pas simplement chercher la satisfaction de ses besoins, mais chercher surtout celle des besoins qui produisent les jouissances les plus durables, les plus

élevées et les plus générales. Ces besoins sont les besoins sociaux et intellectuels.

C'est précisément dans le sens de cette progression que se produit l'évolution des sociétés humaines. La preuve en ressort avec une évidence indiscutable de la comparaison de la vie sauvage à la vie civilisée, et des civilisations commençantes aux civilisations plus avancées. Les erreurs d'organisation qui entravent cette progression ne font qu'en rendre la démonstration plus claire, puisqu'elles ne sont jamais autre chose que des restes de civilisations inférieures, ce qu'on appelle *des survivances*.

La morale est la science qui a pour objet de mettre en lumière et d'activer les causes de cette progression vers le bonheur, par l'évolution naturelle du genre humain.

Nous voici arrivé à la fin de ce long travail. Il eût été facile de le faire plus court. Mais, sur ce terrain hérissé de broussailles théologiques et métaphysiques, nous aurions craint, en abrégeant, de laisser derrière nous une foule de préjugés tenaces implantés dans les esprits par la tradition, ininterrompue depuis bien des siècles, d'un enseignement résolument opposé à la réalité des faits. Nous avons cru de notre devoir de nous appliquer à en rechercher et à en extirper toutes les racines, et cet effort nous a souvent entraîné plus loin que nous n'aurions voulu, et que peut-être il n'eût été bon pour la clarté de cette étude. Nous avons pensé surtout qu'en une matière où nous nous trouvions en opposition si tranchée avec la croyance générale, il fallait surtout éviter de produire des affirmations qui, si fondées qu'elles pussent être, n'auraient pas suffi à ébranler des convictious établies sur un ensemble de dogmes depuis longtemps déclarés indiscutables par la coalition inconsciente de la théologie et de la métaphysique, et qui semblent trouver une confirmation éclatante dans le vocabulaire même de toutes les nations civilisées. Dans de pareilles conditions, il m'a paru qu'il ne pouvait être superflu d'accumuler les arguments et les preuves. Je n'ai pas cru qu'il pût être bon d'avoir l'air

d'ignorer les doctrines opposées et de supposer le terrain déblayé de toute contradiction.

Les sciences exactes ont seules l'heureux privilège de n'avoir à se préoccuper que d'exposer clairement les vérités découvertes par elles. Elles ne se heurtent pas à ces orthodoxies qui font si bonne garde partout ailleurs pour barrer le passage à toutes les opinions qui s'écartent de la tradition consacrée.

Ce n'est pas que j'aie la naïveté d'espérer que quelques arguments de plus ou de moins auront la puissance de troubler la confiance superbe des docteurs de la morale officielle. Mais qui sait s'il ne s'en trouvera pas qui parvienne à ouvrir des horizons nouveaux à quelques-uns des disciples de bonne foi, comme il s'en trouve dans toutes les écoles, qui ont accepté l'enseignement donné ou plutôt imposé, faute de savoir qu'il en existât un autre? Qui peut dire surtout quel est des arguments possibles celui qui se trouvera le mieux en conformité avec l'une ou l'autre de ces intelligences? Dans le doute, je ne me suis pas cru le droit d'éliminer aucune des preuves qui m'ont paru propres à susciter des réflexions utiles. Par la même raison, j'ai insisté, peut-être au-delà du nécessaire, sur celles des démonstrations que j'ai crues les plus capables de porter la conviction dans les esprits. Cette méthode, assurément déplacée dans une œuvre purement littéraire faite pour l'agrément des lecteurs, est peut-être moins condamnable dans un livre que personne certainement n'ouvrira dans la pensée d'y trouver un amusement.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE.

L'HISTOIRE. — FORMATION ET DÉVELOPPEMENT DE LA MORALE DANS L'HUMANITÉ.

DEUXIÈME PARTIE.

LES PROBLÈMES MORAUX.

TROISIÈME PARTIE.

LA THÉORIE. — ORIGINES, ÉVOLUTION, CONSÉQUENCES.

QUATRIÈME PARTIE.

LA MORALE PRATIQUE.

CONCLUSION.

